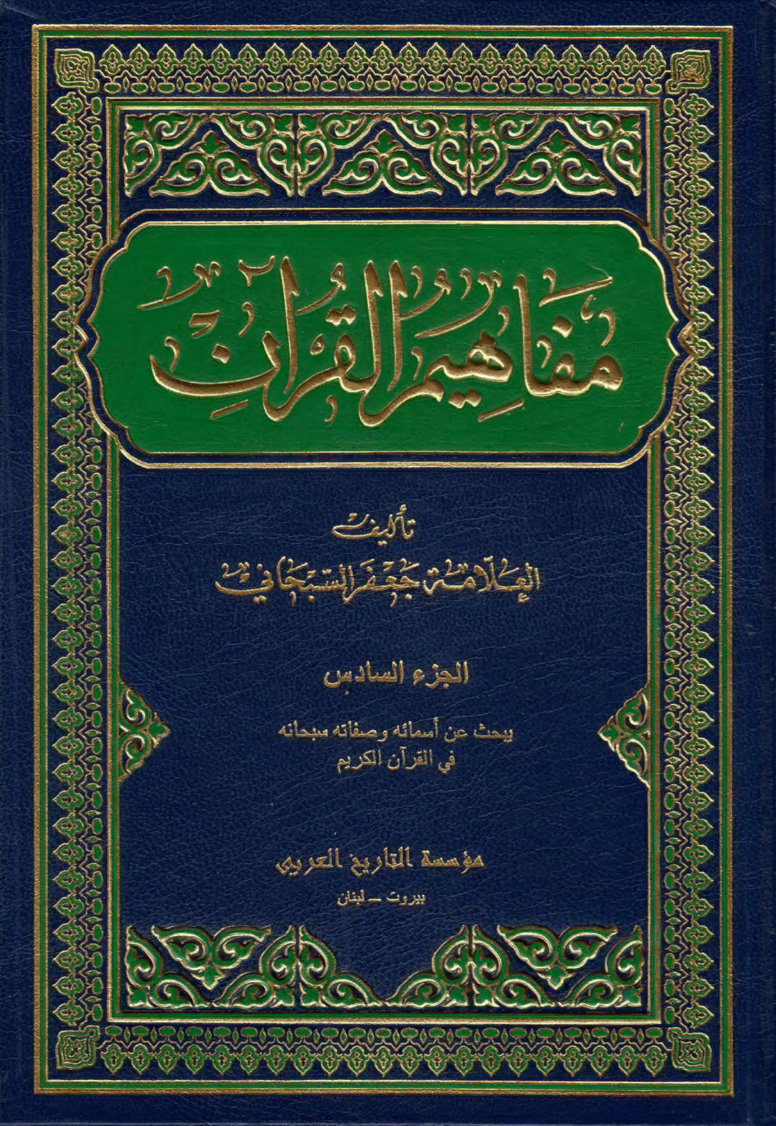

مفاهيم القرآن
تأليف
العلامة جعفر السبحاني
الجزء السادس
يبحث عن أسمائه وصفاته سبحانه
في القرآن الكريم
مؤسسة التاريخ العربي
بيروت ـ لبنان

مفاهيم القرآن

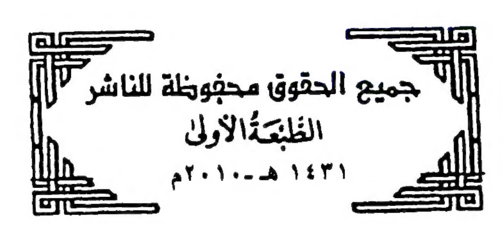
تأليف
العلامة جعفر السبحاني

الجزء السادس

يبحث عن أسمائه وصفاته سبحانه
في القرآن الكريم

مؤسسة التاريخ العربي
بيروت ـ لبنان





الطَّبعَةُ الأولى
١٤٣١ هـ - ٢٠١٠م

THE ARABIC HISTORY
Publishing & Distributing
مؤسسة التاريخ العربي
للطباعة والنشر والتوزيع

العنوان الجديد

بيروت - طريق المطار - خلف غولدن بلازا - هاتف ٠١/٥٤٠٠٠٠ - ٠١/٤٥٥٥٥٩ - فاكس ٨٥٠٧١٧ - ص.ب. ١١/٧٩٥٧

Beyrouth - Air port street - Golden plazza - Tel: 01/540000 - 01/455559 - Fax: 850717 - p.o.box 7957/11

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي بطن خفيّات الأُمور، و دلّت عليه أعلام الظهور، و امتنع على عين البصير، فلاعين من لم يره تُنكره، و لاقلب من أثْبَتَهُ يُبصره، سبق في العلوّ فلاشيء أعلى منه، و قرب في الدنوّ فلاشيء أقرب منه، فلا استعلاؤه باعده عن شيء من خلقه، و لاقربه ساواهم في المكان به، لم يطلع العقول على تحديد صفته، و لم يحجبها عن واجب معرفته، و هو الذي تشهد له أعلام الوجود، على إقرار قلب ذي الجحود، تعالى الله عمّا يقول المشبّهون به و الجاحدون له علوّاً كبيراً[1].

نفتتح هذا الجزء(السادس) من أجزاء موسوعتنا «مفاهيم القرآن الكريم» بهذه الخطبة المباركة، المنقولة عن أمير البيان و البلاغة، و سيد الموحّدين و قدوة العارفين، و فيها براعة استهلال لما نرومه في هذا الجزء، و هو البحث عن أسمائه و صفاته و إثباتها له سبحانه في عين التنزيه، و تنزيهه سبحانه عن شوائب الإمكان مع التوصيف.

(١) اقتباس من خطبة الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام(نهج البلاغة، الخطبة٤٩).

إنّ البحث عن أسمائه و صفاته سبحانه من أجلّ المعارف القرآنية التي لم تبلغها عقول ذوي الأفكار و لم تحم حولها أعين ذوي الاعتبار نقدّمه إلى القرّاء الكرام، تفسيراً لأسمائه و صفاته في ضوء القرآن الكريم و في إطار التفسير الموضوعي، و نشكره سبحانه على توفيقه للغور في هذه المباحث الدقيقة، و الإغتراف من هذه البحار العذبة إنّه حميد مجيد.

قم ـ مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام
جعفر السبحاني
١٨ صفر المظفّر ١٤١٢

التفكر العقلي و الاستدلال المنطقي

في الذكر الحكيم

إنّ النظرة الفاحصة إلى المجتمع البشري تكشف عن أنّ الإلهيين يشكّلون الأكثرية الساحقة من الأُمم و الشعوب ،وهم الذين يعتقدون بوجود مبدئ أعلى للعالم وراء المادة و تخالفهم شرذمة قليلة تنكر ذلك بل تنكر كلّ ماوراء الطبيعة ، و إنّما وصفناهم ـ بالقلّة ـ مع انّهم يشكّلون جماعة كبيرة في العالم ، و يسمّونها معسكر الشرق بفئاته المختلفة ، لأنّ ذلك المعسكر قد فرض على تلك الشعوب الالحاد و الماديّة ، بحيث لو ارتفع الضغط لترى كيف خالط الإيمان ضميرهم ، و أنّهم ما برحوا على صلة وثيقة بالدين بفطرتهم ، و لو تظاهروا بالماديّة ، فإنّما يتظاهرون تحت ضغط القوى المسيطرة عليهم التي ألجأتهم إلى ذلك[1].

و قد كان المتوقع من الإلهيين أن يشكلّوا صفاً واحداً و أن لايختلفوا في ما يتعلّق بالمبدأ إلاّ أنّهم ـ مع الأسف ـ إختلفوا في أبسط المسائل فضلاً عن العميقة منها ، و تفرّقوا إلى مذاهب و شيع ، و السبب الأساسي لهذا الإختلاف هو تنازعهم في أسمائه سبحانه و صفاته و أفعاله ، و هذا هو المنشأ الحقيقي لافتراق الالهيين و ظهور الديانات و المذاهب في المجتمع الإلهي .

(١) ترى أنّ غورباتشوف لمّا منح الحرّية النسبية لشعب الاتّحاد السوفيتي ارتفعت من جديد أصوات المآذن في أجواء ذلك البلد ، و أقبل الناس حتى الشباب منهم على القضايا الدينية ، حتى انّ وكالات الأنباء نقلت أخباراً عن بناء مساجد جديدة ، و قيام اجتماعات دينية واسعة ، و المطالبة بمنح المزيد من الحرّيات الدينية و الاعتقادية .

الاختلاف في الأسماء و الصفات سبب تعدد الديانات

الثنوية بعد تسليمها بوجوده سبحانه تميـزت عن سائرالإلهيين بإنكار صفة من صفاته سبحانه أعني التوحيد فهم بين ثنوي في الذات و ثنوي في الفعل، فتارة يصور للعالم مبدء أغير واحد و هذا هو الثنوي في الذات، و أُخرى يوحّد المبدأ و يقول بإله واحد و لكنه يفترض استقـلالاً للمخلوقات في البقاء دون الحدوث، و ثـالثة يفترض الاستقـلال فـي الفعل و الايجـاد كمـن زعـم أنّ وجـود الممكنـات قائم بـالله لكنّهـا مستقلاّت في أفعـالها، غير محتاجاتٍ إلـى الإله في الإيجاد و الإبـداع، و على كلّ تقدير فهـم يمتازون عن سائر الفـرق في وصفه سبحانـه و هو كونه واحـداً في الذات لاشريك له فيها كما هو واحد في الفعل لاموجد غيره، و لو كان هناك إيجاد منسوب إلى غيره فإنّما هو بارادته و مشيئته و حوله و قوّته.

و الثنوية بالمعنى الأوّل هي السائدة في الـديار الهنديّة و الصينيّة و شائعة بين البراهمة و البـوذيين و الهندوس، كما انّ الثنـوية بالمعنى الثـاني ذائعة بين القـائلين بالتفـويض، و انّه سبحـانه فوّض أمر الخليقـة إلى جماعـة مخصوصة أو فـوّض أمر الإنسان إلى نفسه فهو يقوم بالفعل بلااستعـانة، فالإنسان محتاج في ذاته دون فعله، و لو أنّ الطـائفتين درسوا التـوحيد على مـا هو عليه و ميـّزوا بين الممكن و الـواجب لاتّحدت الصفوف و تراصّت.

و المسيحية و إن افترقت إلى يعقوبيّة و إلى نسطورية و إلى ملكانيّة لكن الكلّ متمسّكـون بـالتثليث أي تصـويـر إلـه العالـم الـواحـد بصور ثـلاث «الإلـه الأب» و «الإله الإبـن» و «روح القدس» و بذلـك نزّلوا الإلـه القدّوس إلـى عالـم المـادة حتى جسّدوه فـي المسيح الذي صلـب ليخلّص الناس من «عقـدة الإثم» الذي ورثـوه من أبيهم آدم و لو أنّ القوم فقهوا توحيده سبحانـه، لتقاربت الخطىٰ و قلّ التباعد، يقول سبحانه ـ و يأمر نبيـّه أن يتلو عليهم قوله ـ : ﴿قُلْ هُوَ اللهُ اَحَد * اَللهُ الصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ * وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً اَحَدٌ﴾.

و المسلمون تفرّقوا إلى طوائف و شعوب و جلّ اختلافهم يرجع إلى أسمائه سبحانه و صفاته .

فالعدلية منهم يصرّون على تنزيهه و توحيده و هم «المعتزلة» و «الإمامية» و «الزيدية» بفرقهم المختلفة ، فالله سبحانه عندهم ليس بجسم و لاجسماني لاتحيطه جهة و لامكان ليس بجوهر و لاعرض إلى غير ذلك من الصفات الجلاليّة كما أنّه سبحانه عندهم حكيم لايصدر عنه قبيح ، لايظلم و لايجوز عليه الظلم و إن كان قادراً عليه .

و لكن «أهل الحديث» و « الحنابلة» لابتعادهم عن البحوث العقلية ، وقعوا في مهالك التجسيم و التشبيه ، و تجويز نسبة القبيح إليه سبحانه بحجّة أنّه ليس للعبد فرض شيء على الله سبحانه ، فله الحكم و له المشيئة ، و قد أصبحت الدعوة السلفيّة شعاراً لمن يريد التخلّص من مخالب الإختلاف ، و الإبتعاد عن التفكّر و التدبّر في المعارف .

و صفوة القول : إنّك إذا لاحظت الكتب الكلامية تقف على أنّ أُصول الاختلاف في الديانات و المذاهب ترجع إلى اختلافهم في أسمائه و صفاته و أفعاله و شؤونه فهذا هو الذي أوجد مدارس كلاميّة شتّى و اتجاهات متغايرة بين الإلهيين فلازم علينا أن ندرس هذا الجانب دراسة موضوعيّة دون تحيّز إلى فئة دون فئة .

الإنسان يأنس المحاكاة و التشبيه

الإنسان محبوس في إطار المادّة و الماديات ، ولابث بين جدران الزمان و المكان ، يأنس بالتعرف على الأشياء عن طريق التشبيه و المحاكاة ، فيصعب عليه تصوّر موجود ليس له جسم ، و ليس له جهة و لامكان ، و لايحوطه زمان و لايوصف بالكيف و الكم ، فلأجل ذلك نرى كثيراً من الالهيين لاينفكّون عن تشبيه ماوراء الطبيعة بما فيها ، و كأنّ تفكيرهم أصبح أسير المادة و الجسمانية و قلّ من نجى من مخاطر التشبيه ، و مخالب التجسيم .

يقول العلاّمة الطباطبائي:

«إنّ مزاولة الإنسان للحسّ و المحسوس مدى حياته و انكبابه على المادة، عوّده أن يمثّل كلّ ما يتعقّله و يتصوّره تمثيلاً حسّياً، و إن كان المتصوّروالمعقول لاطريق للحسّ و الخيال إليه البتة، كالكلّيات و الحقائق المنزّهة عن المادّة. على أنّ الإنسان إنّما ينتقل إلى المعقولات من طريق الإحساس و التخيل فهو أنيس الحسّ و أليف الخيال، فقد قضت العادة اللازمة على الإنسان أن يصوّر لربّه صوراً خياليّة على حسب ما يألفه من الأُمور المادية الحسّية،وقلّ أن يتفق لإنسان أن يتوجه إلى ساحة العزة و الكبرياء و نفسه خالية عن هذه المحاكاة[1].

هذا هو الأصل الذي توحي إليه ظروف الحياة و ملابسات الإدراك و الناس أمام هذا الأصل على طوائف نشيرإلى الأركان منها:

١ ـ المشبّهة

إنّ البسطاء من المجتمع الإنساني الذين سادت عليهم ظروف الحياة و ليست لهم قدرة عقليّة كافية للتخلّص عمّا تفرض عليهم تلك الملابسات، بنوا عقائدهم الدينيّة على هذا الأساس فلاينفكّون عن وصفه سبحانه تشبيهاً و تجسيماً فيقولون إنّ له جسماً و إنّه على صورة إنسان، و له لحم و دم و شعر و عظم، و له جوارح و أعضاء من يدٍ و رجلٍ و رأس و عينين، وانّ له وفرة سوداء وله شعر قطط، غير أنّ بعضهم أراد التظاهر بالتنزيه بأقلّ ما يمكن فقال: «اعفوني عن الفرج و اللحية، و اسألوني عما وراء ذلك»[2].

فهذه هي المجسّمة و المشبّهة لايتورّعون عن وصفه بكلّ ما توحي إليهم القوّة الخيالية الأسيرة لعالم الحسّ و المادّة.

---

(١) الميزان ج ١٠ ص ٢٧٣.

(٢) الملل و النحل ج ١ ص ١٠٠ ـ ١٠٤.

٢ ـ المعطّلة [١]

و هناك طائفة أُخرى عطلوا العقول عن الوصول إلى المعارف نتيجة كون الإنسان يعيش في عالم الطبيعة و قد تطبّع تفكيره على الماديّات و المحسوسات فلايمكنه إدراك ماوراء ذلك فلابد من التوقف و تعطيل العقول ، و هم الذين يقولون : إنّ كلّ ما وصف الله به نفسه في كتابه فتفسيره تلاوته و السكوت عليه [٢] .

و قد بنيت الدعوة السلفية في العصور السابقة و اللاحقة على هذا الأساس وكأنّ القرآن نزل للتلاوة و القراءة دون التفكّر و الامعان و التدبّر.

مع أنّه سبحانه يقول : ﴿اَفَلاٰ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ اَمْ عَلىٰ قُلُوبٍ اَقْفٰالُهٰا﴾(محمد/ ٢٤) .

و يقول : ﴿ كِتٰابٌ أَنْزَلْنٰاهُ إِلَيْكَ مُبٰارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيٰاتِهِ وَ لِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبٰابِ﴾(ص/ ٢٩) .

و العجب انّ بعض هٰؤلاء يتفلسف قائلاً إنّما أُعطينا العقل لإقامة العبودية لا لإدراك الربوبية فمن شغل ما أعطى لإقامة العبودية بإدراك الربوبيّة ، فاتته العبودية ولم يدرك الربوبية [٣] .

و القائل بهذا الكلام يفسّر العبوديّة بالقيام و القعود و الامساك و الصيام التي هي من واجبات الأعضاء،و لكنّنا نقول لهم : إنّ العبوديّة تقوم على ركنين ركن منه يرجع إلى فرائض الأعضاء و واجباتها ، و ركن آخر يرجع إلى العقل و اللب ، فتعطيل العقول عن معرفة المعبود بالمقدار الذي يستطيع الإنسان الوصول إليه ، تعطيل لاقامة العبودية أو لجزئها .

---

(١) «المعطّلة» لقب المعتزلة في كتب الأشاعرة لتعطيلهم الذات عن التوصيف بالصفات غير أنّها لاتتناسب مع عقيدتهم ، و الحق إنّ المعطّلة هم الذين وصفناهم هنا .

(٢) الرسائل الكبرى : لابن تيمية ج ١ ص ٣٢ ـ نقله عن سفيان بن عيينة .

(٣) علاقة الاثبات و التفويض نقلا عن الحجّة في بيان المحجّة ص ٣٣ .

ولو اقتصر الإنسان في إقامة العبوديّة بالقيام و القعود من دون ادراك للمعبود بصفات الجمال و الجلال و لما هناك من أسماء و صفات؛ لكانت عبوديّته كعبوديّة الحيوان و النبات و الجماد، فهٰؤلاء أيضا يقومون بواجبهم الجسماني بل ربّما تكون عبوديته أنزل من عبوديتهم كيف و قد قال سبحانه:

﴿وَ إِنَّ مِنَ الْحِجارَةِ لَما يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهارُ وَ إِنَّ مِنْها لَما يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْماءُ وَ إِنَّ مِنْها لَما يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللّهِ وَ مَا اللّهُ بِغافِلٍ عَمّا تَعْمَلُونَ﴾(البقرة / ٧٤).

فالحجر يستشعر بعظمته سبحانه حسب مقدرته، و لكن الإنسان تفرض عليه تلاوة كتابه سبحانه و السكوت ثم السكوت عليه؟

إنّ الدعوة السلفية التي عادت إلى الساحة الاسلامية من جديد مبنية على هذا الأساس، و هٰؤلاء و إن كانوا لايقرّون بالتشبيه و التجسيم بملئ أفواههم و ألسنتهم، و لكنّهم لايفترقون عن المشبهة إلاّ في التصريح و التلميح.

قال ابن خزيمة: إنّما نثبّت لله ما أثبته لنفسه نقرّ بذلك بألسنتنا و نصدّق بذلك في قلوبنا من غير أن نشبّه وجه خالقنا بوجه أحد من المخلوقين[١].

قال ابن قدامة المقدسي: و على هذا درج السلف و الخلف فهم متّفقون على الإقرار و الإمرار و الإثبات لما ورد من الصفات في كتاب الله و سنّة رسوله من غير تعرّض لتأويله[٢].

قال ابن تيمية ـ مثيرالدعوة السفلية بعد اندراسها ـ: إنّ لله يدين مختصّتين به، ذاتيتين له كما يليق بجماله، و إنّه سبحانه خلق آدم بيده دون الملائكة و إبليس و إنّه سبحانه يقبض الأرض و يطوي السماء بيده اليمنى[٣].

يقول الخطّابي: و ليس اليد عندنا الجارحة و إنّما هي صفة جاء بها التوقيف

---

(١) علاقة الاثبات و التفويض ص ٥٨.

(٢) و (٣) نفس المصدر ص ٥٩.

و نحن نطلقها على ما جاء و لانكيّفها [1].

هذه العبارات و نظائرها التي ملأ بها مؤلّف «علاقة الاثبات و التفويض» كتابه المنشور في مهد الدعوة السلفية، ترمي إلى أحد الأمرين: إمّا التجسيم و التشبيه و إمّا تعطيل العقول عن معرفة الكتاب العزيز، فانّ اليد و الوجه و الرجل موضوعات في اللّغة العربية للأعضاء الخاصّة، فإن أُريد منها المعنى الحقيقي و هو الذي يطلق عليه المعنى الكيفي، فيلزم التشبيه، و إن اطلق عليه بلاهذا القيد، فيلزم التأويل، و هم يفرّون منه فرار المزكوم من المسك، فإنّ القول بأنّ له سبحانه وجهاً بلاكيف مهزلة و شعار خادع، إذ ليس له معنى ثالث تلتجىء إليه السلفية فالأمر يدور بين اثنين، و ثالثهما غير متصوّر.

١ ـ اليد بما له من الكيفيّة الخاصّة فيلزم منه التشبيه.

٢ ـ تأويله بالمعنى المجازي،فيكون كناية عن القوّة و القدرة.

و أمّا الثالث أعني الوجه بلاكيف، فهو أشبه بأسد لاذنب له و لارأس ولا...

فإنّ واقعية اليد قائمة بكيفيّتها، فسلب الكيفية سلب لحقيقتها، فلا يمكن حفظ أصله و رفض كيفيّته، فحذف الكيفيّة يلازم حذف أصل المعنى فقوامه بكيفيتها و عماده و سناده نفس هوّيتها الخارجية.

و أظن ـ وظن الألمعي صواب ـ: إنّ هٰؤلاء هم المشبّهة و المجسّمة ولكنّهم يخجلون من التفوّه بالتجسيم فيأتون به في قوالب خدّاعة، و عبارات معقّدة، أو أنّهم هم المعطّلة فإنّ امرار الصفات و اثباتها على حسب ما جاء في الكتاب بلا توضيح لما يراد منه، نفس التعطيل أي تعطيل العقول عن المعارف، فهم بين مجسّمة تخفي عقيدتها، أو معطّلة لاتريد الرقي من سلّم المعارف درجة، فتكتفي بالألفاظ و لقلقة اللسان.

---

(١) فتح الباري ج ١٣ ص ٤١٧.

و بذلك تقف على قيمة ما روي عن الامام مالك عندما سئل عن معنى قوله سبحانه ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ فقال:الاستواء معلوم ، و الكيفيّة مجهولة ، و السؤال بدعة ، و الإيمان به واجب[1].

و لاأدري كيف جمع بين قوله «الاستواء معلوم» و «الكيفيّة مجهولة» إذ ليس للاستواء إلاّ معنى واحد و كيفيته هو حقيقته ، فلو جُهلت الكيفية ، جُهل الأصل فلامعنى للاستواء (و هم يفسّرونه بالجلوس و الاستقرار لابالاستيلاء و الاستعلاء) مع القول بجهالة الكيفية فإنّ الكيفيّة و الحقيقة متساويتان .

أضف إلى ذلك انّه لم يعلم وجه قوله : «و إنّ السؤال عنه بدعة» مع أنّ السائل يريد تفسير الآية و التدبّر فيها ؟ وهل السؤال عن مفهوم الآية بقصد التعلم بدعة ؟

و بهذا عطّلوا العقول عن التدبّر في الكتاب العزيز و تفسير أسمائه و صفاته و أفعاله مع قدرتها على التعرف على ما هناك من الكمال و البهاء و الجمال و الجلال .

٣ـ المعطّلة بثوبها الجديد

و قد ظهر التعطيل أي تعطيل العقول عن المعارف و الالهيات بثوبها الجديد في العصر الأخير، و قد حمل رايتها المغترّون بالعلوم الطبيعية ، و قد صبغوا نظريتهم بصبغة مادية خدعوا بها عقول البسطاء .

قال « فريد وجدي » :

«بما أنّ خصومنا يعتمدون على الفلسفة الحسّية و العلم الطبيعي في الدعوة إلى مذهبهم ، فنجعلهما عمدتنا في هذه المباحث بل لامناص لنا من الاعتماد عليهما لأنّهما اللذان أوصلا الإنسان إلى هذه المنصّة من العهد الروحاني» [2].

---

(١) الملل و النحل للشهرستاني ج ١ ص ٦٥ ، و الرسائل الكبرى لإبن تيمية ص٣٢ـ٣٣ .

(٢) على أطلال المذهب المادي ج ١ ص ١٦ .

و قال «الندوي» :

«و قد كـان الأنبياء ـ عليهم السلام ـ أخبروا الناس عـن ذات اللّه وصفـاته و أفعاله و عن بـداية هذا العالم و مصيره و مـا يهجم على الناس بعدموتهـم، و آتاهم الله علم ذلـك كلّه بواسطتهم عفواً بلاتعـب، و كفوهـم مؤونة البحـث و الفحص في علوم ليس عندهم مبادئها و لامقدّماتها الّتي يبنون عليها بحثهم ليتوصّلوا إلى مجهول لأنّ هذه العلوم وراء الحسّ و الطبيعة لاتعمل فيها حـواسهم، و لايؤدّي إليها نظرهم، و ليست عندهـم معلوماتها الأوّليـة . . . الذين خاضـوا في الالهيات من غيـر بصيرة وعلى غيـر هدى جـاؤوا في هذا العلـم بآراء فجـّة، و معلومات نـاقصة، و خـواطر سانحة، و نظريات مستعجلة فضلّوا و أضلّوا[1].

و يلاحظ على كلاالتقريرين :

أوّلاً: إنّ الاعتماد علـى الفلسفة الحسّية و التركيـز على الحسّ مـن بين أدوات المعرفـة، مقتبس من الفلسفـة المادية التـي ترفـض الاعتماد على العقـل و أدواته و لايعترف إلاّ بالحسّ و تحسبه أداة منحصرة للمعـرفة، و العجب أن يلهج بهذا الأصل من يدّعي الصلة بالإسلام و يعد من المناضلين ضدالفلسفة المادّية، ففي القول بهذا ابطال للشرائع السماوية، فانّها مبنية على النبوّة و الوحي و نزول الملك و سـائر الاُمور الخارجة عن إطار الحسّ،التي لاتدرك إلاّ بـالعقل و البرهنة، فمن العجيب أن يلعب فريدوجدي و مقلد الدعوة السلفية «ابوالحسن الندوي» بحبال المادية من غير شعور ولااستشعار.

و ثانياً: إنّه لـو صحّقـول « الندوي» إنّ هـذه العلـوم وراء الحـسّ و التجربـة لاتعمل فيها حواسّهـم، و لايؤدّي إليها نظرهم، و ليست عندهم معلـوماتها الأوّليه، فلماذا يطرح الذكرالحكيم لفيفاً من المعـارف، و يحرّض على التدبّر فيها و هي ممّا

---

(١) ماذا خسر العالم ص ٩٧ .

يقع وراء الحسّ و الطبيعـة، و ليست الغاية مـن طرحها هو التـلاوة و السكوت حتى تصبح الآيات لقلقة لسان لاتخرج عن تراقي القارئ بدل أن تتسلّل إلى صميم الذهن و أعماق الروح.

و إن كنت في ريب مـن وجود هذه المعارف العليا في الكتاب العـزيز فلاحظ الآيات التاليه:

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشورى/ ١١).

﴿وَ لِلّهِ الْمَثَلُ الأَعْلىٰ﴾ (النحل/ ٦٠).

﴿لَهُ الأَسْماءُ الْحُسْنىٰ﴾ (طه/ ٨).

﴿فَأَيْنَما تُوَلّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّهِ﴾ (البقرة/ ١١٥).

﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَ الآخِرُ وَ الظّاهِرُ وَ الْباطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيءٍ عَليمٌ﴾(الحديد/ ٣).

﴿وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَما كُنْتُمْ﴾ (الحديد/ ٤).

﴿اَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيرِ شَيءٍ اَمْ هُمُ الْخالِقُونَ﴾ (الطور/ ٣٥).

﴿وَ كَـذٰلِكَ نُـرِى اِبْراهيـمَ مَلَكُوتَ السَّمـٰواتِ وَ الْأَرْضِ وَ لِيَكُـونَ مِـنَ الْمُوقِنينَ﴾(الأنعام/ ٧٥).

﴿لَوْ كانَ فيهِما آلِهَةٌ اِلاّ اللّهُ لَفَسَدَتا فَسُبْحانَ اللّه رَبِّ الْعَرْشِ عَمّا يَصِفُونَ﴾(الانبياء/ ٢٢).

﴿مَا اتَّخَذَ اللّهُ مِنْ وَلَدٍ وَ ما كانَ مَعَهُ مِنْ اِلٰهٍ اِذاً لَذَهَبَ كُلُّ اِلٰهٍ بِما خَلَقَ وَ لَعَلا بَعْضُهُمْ عَلىٰ بَعْضٍ سُبْحانَ اللّهِ عَمّا يَصِفُونَ﴾ (المؤمنون/ ٩١).

إلى غير ذلك من الآيات التي وردت فيها أُصول المعارف الالهية التي تقع وراء الحسّ و الطبيعة و ليس عندنا حسب فرض الندوي معلوماتها الأوّلية.

هذا و إنّ القـرآن يحثّ المجتمـع البشري علـى تحصيل البـرهان فـي كلّ مـا يعتقدونه في المبدئ و المعاد و يقول:

﴿ اَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هٰا تُوا بُرْهٰـانَكُمْ هَذٰا ذِكْرُ مَنْ مَعِى وَ ذِكْرُ مَن قَبْلِى بَلْ اَكْثَرُهُمْ لَايَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُمْ مُعْرِضُونَ ﴾ (الأنبياء/ ٢٤).

كلّ ذلك يعرب عن عناية القرآن بتفهيم الإنسان المعارف و الاصول التي هي خارجة عن اطار الحسّ و المادّة بعناية كاملة لابلقلقة اللسان.

إنّ هناك أُصولاً يعتقدبها الالهيّون و في مقدّمتهم المسلمون البارعون، عن طريق العقل و البرهنة، و لايمكن للعلوم الطبيعيّة أن تساعدهم في فهمها و لا أن تهدي إليها البشر. كالبحث من انّ المصدر لهذا العالم و المبدئ له، أزلي أو حادث، واحد أو كثير، بسيط أو مركّب، جامع لجميع صفات الجمال و الكمال أم لا؟ هل لعلمه حدّ ينتهىٰ إليه أم لا؟ هل لقدرته نهاية أم لا؟ هل هو أوّل الأشياء و آخرها أم لا؟ هل هو ظاهر الاشياء و باطنها أم لا؟

فالاعتقاد بهذه المعارف عن طريق العلوم الطبيعية و الحسّية غير ممكنٍ و الاعتماد على الوحي للتعرف عليها غير مقدور لكلّ إنسان، مضافاً إلى أنّه يجب معرفتها قبل معرفة النبي فكيف يتعرّف عليها عن طريق النبي و الوحي المنزل.

وثالثا: نرى أنّه سبحانه يذكر الفؤاد إلى جانب السمع و البصر.

و يقول:

﴿ وَ اللّٰهُ اَخْـرَجَكُمْ مِنْ بُطُـونِ اُمَّهٰاتِكُمْ لاتَعْلَمُـونَ شَيْئاً وَ جَعَلَ لَكُـمُ السَّمْعَ وَ الاَبْصٰارَ وَ الْاَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ (النحل/ ٧٨).

و المراد من الشكر في ذيل الآية صرف النعمة في مواضعها،فشكر السمع و البصر هو ادراك المسموعات و المبصرات بهما، و شكر الفؤاد هو درك المعقولات و غير المشهودات به، فالآية تحرّض على استعمال الفؤاد و القلب و العقل في ما هو خارج عن اطار الحسّ و غير واقع في متناول أدواته، و لأجل ذلك يتّخذ القرآن في بعض المجالات موقف المعلّم فيعلّم المجتمع البشري كيفية البرهنة العقليّة على

توحيد الخالقيّة و التدبير فيقول:

﴿ نَحْنُ خَلَقْنَاكُمْ فَلَوْلاَ تُصَدِّقُونَ * أَفَرَأَيْتُم مَا تُمْنُونَ * ءَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ . . . أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ * ءَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ * لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطَاماً فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ * إِنَّا لَمُغْرَمُونَ بَلْ نَحْنُ مَحْرُومُونَ * أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ * ءَأَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنْزِلُونَ * لَوْ نَشَاءُ جَعَلْنَاهُ أُجَاجاً فَلَوْلَا تَشْكُرُونَ * أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ * ءَأَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنْشِئُونَ﴾(الواقعة/ ٥٧ ـ ٧٢).

إنّ تعطيل العقول عن المعارف الإلهية يجر الإنسان إلى التشبيه و التجسيم، و إن تبرأ منهما و انبرى إلى نفي هذه الوصمة عن نفسه وأهل ملّته، هذا هو ابن تيمية محيي الدعوة السلفيّة في القرن الثامن يقول:

«أهل السنّة و الجماعة يؤمنون بما أخبر الله به في كتابه من غير تحريف (تأويل) و لاتعطيل،ومن غير تكييف و لاتمثيل (تشبيه)، بل هم الوسط في فرق الأمّة كما أنّ الأمّة هي الوسط في الأمم، فهم وسط كما في باب صفات الله سبحانه و تعالى بين أهل التعطيل (الجهميّة) و أهل التمثيل (المشبّهة)[1].

و القارىء الكريم يتصوّر أنّه مشي على هذا الأصل إلى آخر كتابه و لكنّه يقف على أنّه سرعان ما انقلب على وجهه و ارتدّ على أدباره و غرق في التشبيه و التجسيم و نادى به و قال:

(وممّا وصف الرسول به ربّه في الأحاديث الصحاح التي تلقّاها أهل المعرفة بالقبول و وجب الايمان بها قوله ـ ص ـ: «ينزل ربّنا إلى سماء الدنيا كلّ ليلة حين يبقى ثلث اللّيل الآخر فيقول من يدعوني فأستجيب له؟ من يسألني فأعطيه؟ و من يستغفرني فأغفر له؟ و قوله يضحك الله إلى رجلين أحدهما يقتل الآخر كلاهما

---

(١) مجموعة الرسائل ص ٤٠٠.

يدخل الجنة،وقوله «لاتزال جهنّم يلقى فيها و تقول هل من مزيد حتى يضع رب العزّة فيها قدمه ينزوي بعضها إلى بعض، وتقول: «قط قط» و هذه الأحاديث متّفق عليها؟)[1].

نحن نسأل «ابن تيميّة» و من لفّ لفّه: فهل يأخذ بظواهر هذه الأحاديث التي لو وردت في حقّ غيره سبحانه لقطعنا بكونه جسماً، كالإنسان له أعضاؤه، أو يحملها على غيرها، فعلى الأوّل يقع في مغبّة التشبيه، و على الثاني يقع في عداد المؤوّلين و هو يتبرّأ منهم.

و الأخذ بظواهرها لكن بقيد «بلاتكييف» و «لاتشبيه» ـ مضافاً إلى أنّه لم يرد في النصوص ــ ، يوجب صيرورة الصفات مجملة غير مفهومة، فإنّ واقعيّة النزول والضحك و وضع القدم، إنّما هي بكيفيتها الخارجيّة، فحذفها يعادل عدمها. فما معنى الإعتقاد بشيء يصير في نهاية المطاف أمراً مجملاً و لغزاً غير مفهوم؟ فهل يجتمع هذا مع بساطة العقيدة و سهولة التكليف التي تتبنّاها السلفيّة في كتبهم؟

فلو صحّ تصحيح هذه الأحاديث و الصفات الجسمانية بإضافة قولهم «بلاتمثيل» فليصحّ حمل كلّ وصف جسماني عليه باضافة هذا القيد بأن يقال: الله سبحانه جسم لاكهذه الأجسام، له صدر و قلب لاكمثل هذه الصدور و القلوب، إلى غير ذلك مما ينتهي الإعتقاد به إلى نفي الإله الواجب الجامع لصفات الجمال والجلال.

إنّ إقصاء العقل عن ساحة العقائد و تفسير القرآن و الحديث، لاينتج إلاّ إجلاسه سبحانه على عرشه فوق السماوات، يقول «ابن قتيبة» ـ المدافع عن الحشوية و أهل الحديث ـ في تفسير قوله: ﴿ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمٰوٰاتِ وَ الْأَرْضَ﴾ يستوحشون أن يجعلوا لله كرسيّاً أو سريراً و يجعلون العرش شيئاً آخر، و العرب لاتعرف العرش إلاّ السرير، و ما عرش من السقوف و الابار. يقول الله ﴿وَ رَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ﴾ أي على السرير.

---

(١) نفس المصدر ٣٩٨ـ٣٩٩.

و أُميّة بن أبي الصلت يقول:

مجّدوا الله و هو للمجد أهل ربّنا في السماء أمسى كبيرا

بالبناء الأعلى الذي سبق النا س وسوّى فوق السماء سريرا

شرجعا(١) ما يناله بصـــر الـ عين ترى دونه الملائك صورا(٢)و (٣)

ترى أنّه يصور الله سبحانه ملكاً جبّاراً جالساً على عرشه، و الخدم دونه ينظرون إليه بأعناق مائلة، و هو يتبجّح بذلك تبجّح المتكبّر باستصغار الناس و ذلتهم.

و يقول أيضا:

«كيف يسوغ لاحد أن يقول: إنّه بكلّ مكان على الحلول مع قوله:

﴿ اَلرَّحْمٰن عَلٰى الْعَرْشِ اِسْتَوىٰ ﴾ أي استقر، كما قال: ﴿فَإِذَا اسْتَوَيْتَ اَنْتَ وَ مَنْ مَعَكَ عَلَى الفُلْكِ﴾ أي استقرت.

و مع قوله تعالى: ﴿ اِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَ الْعَمَلُ الصّٰالِحُ يَرْفَعُهُ ﴾.

كيف يصعد إليه شيء هو معه أو يرفع إليه عمل و هو عنده[٤].

ثم إنّه يستشهد بكونه سبحانه في السماء بما ورد في الحديث:

« إنّ رجلاً أتى رسول الله بأمة أعجميّة، للعتق فقال لها رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم: أين الله تعالى؟

فقالت: في السماء قال: فمن أنـا؟ قالت: أنت رسول الله فقال(عليه السلام): هي مؤمنة و امر بعتقها(٥).

---

(١) أي طويلا.

(٢) جمع «أصور» و هو المائل العنق.

(٣) تأويل مختلف الحديث: ص ٦٧.

(٤) نفس المصدر: ص ٢٧١.

(٥) المصدر نفسه: ص ٢٧٢.

فقد غاب عن «ابن قتيبة» إنّ المراد من كونه سبحانه بكلّ مكان ليس هو حلوله فيه، بل المراد أنّ العالم بكلّ أجزائه و ذرّاته قائم به قيام المعنى الحرفي بالمعنى الاسمي،و انّ وجوده سبحانه وجود فوق الزمان و الزمانيّات و المكان و المكانيّات، غني عنهما، لايحتاج إليهما، بل هو الخالق لهما، و أمّا الحديث الذي استدل به فليس فيه دلالة على تصديق رسول الله بكلّ ما تعتقده الأمّة بل انّه صلّى الله عليه و آله و سلّم اكتفى بما أظهرت من الاعتقاد الساذج بوجوده سبحانه و نبوّة نبيّه و ان اخطأت في الحكم بأنّه في السماء و لم يكن الظروف ـ إذ ذاك ـ تساعد، أو لم تكن الأمّة مستعدّه لتفهيمها إنّه سبحانه منزّه عن المكان و الزمان و الجهة، و إنّه ليس جسما و لاجسمانياً حتى يحلّ في السماء .

٤ ـ بين التشبيه و التعطيل

و هناك طائفة أُخرى يسلكون طريقاً وسطاً لايوافقون أهل التشبيه ـ بصبّ المعارف العليا في قوالب جسميّة وصفات ماديّة ـ و لا أهل التعطيل فلايسدّون نوافذ عقولهم وأفهامهم من التطلّع إلى ماوراء الطبيعة و الوقوف على ما هناك من أسماء و صفات و حقائق رفيعه لاينالها إلاّ الأمثل فالأمثل من الإنسان، و هٰؤلاء يقولون: إنّه يمكن للإنسان التعرّف على ماوراء الطبيعة بما فيها من الجمال و الكمال و العالم الفسيح، عن طريق التدبّر و امعان النظر، إمّا بترتيب الأقيسة المنطقية و تنظيم الحجج العقلية، أو بالنظر إلى ما يحتوي عالم الطبيعة من آثار ذلك الجمال و آياته، فعنذ ذلك يخرج الإنسان عن مهلكة التشبيه و مغبّة التعطيل، و إفراط المجسّمة و تفريط المعطّلة و هذا هو الذي يحصل به الجمع بين آيات القرآن و الأحاديث الصحيحة و قد عرفت بعض الآيات الداعية إلى التدبّر و الامعان في كلّ ما ورد في الكتاب من الحكم و المعارف[1].

---

(١) و يكفيك انّ الذكر الحكيم يستعمل مادّة التعقّل في مشتقّاته المختلفة ٤٧ مرّة و التفكّر ١٨ مرّة و اللب ١٦ مرّة و التدبر ٤ مرّات و النهى مرّتين.

أمّا السنّة فقد قال علي(عليه السلام): لم يطّلع العقول على تحديد صفته، و لم يحجبها عن واجب معرفته[1].

يريد (عليه السلام) انّ العقول و إن كانت غير مأذونة في تحديد صفاته، ولكنّها غير محجوبة عن التعرّف عليها إجمالا كيف و قال سبحانه ﴿وَ مٰا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلاّٰ لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات/ ٥٦).

و العبادة الصحيحة الكاملة لاتتيسّر إلاّ بعد تحقّق المعرفة الكاملة الممكنة للعابد، و قال الامام علي بن الحسين (عليهما السلام) لمّا سئل عن التوحيد: إنّ الله عزّ و جلّ علم أنّه يكون في آخر الزمان أقوام متعمّقون، فأنزل الله تعالى سورة«قل هو الله أحد»و الآيات الستّ من سورة الحديد[2].

و كتب الامام الصادق (عليه السلام) في جواب سؤال « عبدالرحيم بن عتيك القصير » ـ عندما سأله عن قوم بالعراق يصفون الله بالصورة و بالتخطيط ـ «سألت رحمك الله عن التوحيد و ما ذهب إليه من قبلك فتعالى الله الذي ليس كمثله شيء و هو السميع البصير، تعالى عمّا يصفه الواصفون المشبّهون الله بخلقه المفترون على الله. فاعلم رحمك الله أنّ المذهب الصحيح في التوحيد ما نزل به القرآن من صفات الله عزّ و جلّ، فانف عن الله تعالى البطلان و التشبيه، فلا نفي و لاتشبيه هو الله الثابت الموجود، تعالى الله عمّا يصفه الواصفون، و لا تعدوا القرآن فتضلّوا بعد البيان»[3].

و سئل الإمام أبوجعفر الثاني (عليه السلام): يجوز أن يقال: إنّه شيء؟ قال: نعم، يخرجه من الحدّين: حد التعطيل و حد التشبيه[4].

---

(١) نهج البلاغة: الخطبة ٢٩.

(٢) الكافي ج ١ باب النسبة ص ٩١ الحديث ٣، و نور الثقلين ج ٥ ص ٢٣١.

(٣) الكافي ج ١ باب «النهي عن الصفة بغير ما وصف به نفسه» الحديث ١.

(٤) الكافي ج ١ باب «اطلاق القول بأنّه شيء» الحديث ٢، ٥.

و قال الإمام الصادق ـ في جواب السائل عن الكيفية له ـ : لا لأنّ الكيفيّة جهة الصفحة و الاحاطة، و لكن من الخروج من جهة التعطيل و التشبيه [1].

و هذه الأحاديث تحدّد موقف المعرفة و انّها بين التعطيل و التشبيه.

فاتضح انّ رائدنا في مجال المعارف الالهية أمران:

١ ـ الأقيسة العقليّة.

٢ ـ التأمّل في آثار الرب في العوالم المختلفة.

و لأجل ايضاح الحال و انّه يمكن الحصول على المعارف و صفات الواجب عزّ و جلّ عن طريق ترتيب الأقيسة المنطقيّة أوّلاً، و التدبّر في صنعه و خلقه ثانياً، نأتي بالبيان التالي:

١ ـ الاستدلال بالأقيسة العقليّة المنطقيّة

و له صور نشير إليها:

إذا ثبت كونه سبحانه غنيّاً غير محتاج إلى شيء بل الكلّ محتاج إليه فالعقل يتّخذه مبدأً لكثير من أحكامه على الواجب عزّ اسمه، فيصفه بما يناسب غناه و ينزّهه عمّا لايجتمع معه، و قدسلك الفيلسوف الإسلامي الكبير نصير الدين الطوسي هذا السبيل للبرهنة على جملة من الصفات الجلالية قال:

«و وجوب الوجود (الغني) يدل على سرمديته، و نفي الزائد، و الشريك و المثل، و التركيب بمعانيه، و الضد، و التحيّز و الحلول، و الاتحاد، و الجهة، و حلول الحوادث فيه، و الألم و اللذّة و المعاني و الأحوال و الصفات الزائدة عيناً و الرؤية ».

---

(١) الكافي ج ١ باب «اطلاق القول بأنّه شيء» الحديث ٢، ٥.

بل انطلق المحقّق من نفس هذه القاعـدة لاثبات سلسلة من الصفات الثبوتيّة حيث قال: «و وجوب الوجود يدل على ثبوت الوجود، و الملك و التمام و الحقّية و الخيرية و الحكمة و التجبّر و القهر و القيوميّة»[1].

فقد سبقـه إلى ذلك صاحـب كتاب «الياقـوت» في علم الكلام إذ قـال و هو بصدد تنـزيهه سبحانـه عن الصفات غير الـلائقة بساحـة قدسه: «و ليـس بجسم و لاجوهر و لاعرض و لاحالاً في شيء و لاتقوم الحوادث به و إلاّ لكان عرضاً»[2].

و إن شئـت قلت: إنّ ذاتـه سبحـانـه نفس الكمـال، و فـوق مـا يتصوّر مـن الكمال، و ليس للنقص إليـه سبيل، فإذا كان كذلك فيجب أن يوصـف بكلّ ما يُعدّ كمـالاً فينـزّه عمّا يعدّ نقصـاً، فـالصفـات الـذاتيـة صفات كمـال لا محيـص عـن الاتّصاف بها، كما انّ الصفات السلبيّة صفات تنزيهيّة طاردة للنقص عن ساحة ذاته فيجـب التنزيـه عنها، فـإذا كـان العلم و القـدرة و الحيـاة أوصاف كمـال و كانـت الجسميّة و التـركّب و الحالّيـه و المحلّيّة صفات نقص فيجـب التوصيف بـالأُولى و التنزيه عن الثانيـة و لأجل ذلك قلنا: إنّ الصفات الثبوتية و السلبية تـرجع إلى اثبات أمر واحد و هو الكمال، و سلب أمر واحد و هو النقص.

و بتعبير آخر لاثبات صفاته و هو أنّ الوجودات الامكانية وجودات متدلّية قائمة بوجـود الواجـب و ما لهـا من صفـات كمال كـالعلم و القـدرة و الحياة، فـالمالـك الحقيقيّ لها هو الله سبحانه، و المعطي لها هو الله سبحانه. قال تعالى: ﴿لِلَّهِ مَا فِي السَّمٰوٰاتِ وَ مَا فِي الأَرْضِ﴾ فالعلم و القدرة و الحياة كلّها تجلّيات لعلمه و قدرته و حيـاتـه، فـإذا كان كـذلـك فـالعلـم الأصيـل و القدرة الأصيلـة و الحيـاة الحقيقيـة لله سبحانه.

---

(1) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ص ١٧٨ ـ ١٨٥ (ط صيدا).

(2) أنوار الملكوت في شرح الياقوت: ص ٧٦ ـ ٨٠ ـ ٨١ ـ ٩٢.

يقول العلاّمة الطباطبائي: نحن أوّل ما نفتح أعيننا، يقع ادراكنا على أنفسنا، و على أقرب الأُمور منّا، و هي صلتنا بالكون الخارج، لكنّا لانرى أنفسنا إلاّ مرتبطة بغيرها و لاقوانا و لاأفعالنا إلاّ كذلك، فالحاجة من أقدم ما يشاهده الإنسان، يشاهدها من نفسه و من كلّ ما يرتبط به من قواه و أعماله و الدنيا الخارجة. و عند ذلك يقضي بذات ما يقوم بحاجته و يصد خلّته، و إليه ينتهي كلّ شيء و هو الله سبحانه و يصدقنا في هذا النظر و القضاء قوله سبحانه: ﴿ يٰا أَيُّهَا النّٰاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرٰاءُ إِلَى اللّٰهِ وَ اللّٰهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ (فاطر/ ١٥).

ثمّ إنّ أقدم ما نواجهه في البحث عن المعارف الالهيّة إنّا نذعن بانتهاء كلّ شيء إليه، و كينونته و وجوده منه، فهو يملك كلّ شيء لعلمنا أنّه لو لم يملكها لم يمكن أن يفيضها ويفيدها لغيره، على أنّ بعض هذه الأشياء مما ليست حقيقته إلاّ مبنيّة على الحاجة و هو تعالى منزّه عن كلّ حاجة و نقيصة لأنّه الذي يرجع إليه كلّ شيء في رفع حاجته و نقيصته.

فله الملك ـ بكسر الميم وضمها ـ على الاطلاق فهو سبحانه يملك ما وجدنا في الوجود من صفة كمال كالحياة و القدرة و العلم و السمع و البصر و الرزق و الرحمة و العزّة.

فهو سبحانه حيّ، قادر، بصير، حليم، لأنّ في نفيها اثبات النقص و لاسبيل للنقص إليه، ورازق و رحيم و عزيز و محيي و مميت و مبدع و معيد و باعث إلى غير ذلك لأنّ الرزق و الرحمة و العزّة و الاحياء و الاماتة و الابداع و الاعادة و البعث له سبحانه و هو السبّوح، القدّوس، العلي، الكبير، المتعال، إلى غير ذلك، فنعني بها نفي كلّ نعت عدمي، و نفي كلّ صفة نقص عنه[1].

ترى أنّه ـ قدس الله سره ـ استدل على الصفات الثبوتية بمبدأ واحد و هو أنّ

---

(١) الميزان ج ٨ ص ٣٦٦ ـ ٣٦٧.

الملك له لالغيره، فكلّ ما يملكه الإنسان فهـو يملكه، فصار هذا منشأً لاثبات كثير من الصفات الثبوتية.

٢ ـ مطالعة الكون و آيات وجوده

الطريق الثـاني التي يمكن التعرّف بها علـى ما في ذاته سبحانـه من الجمال و الكمال طريق التدبـّر في النفس و الكون أي في آياته الأنفسية و الافـاقية امتثالاً لقوله سبحانه:

﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنـا فِى الآفَاقِ وَ فِى اَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ اَنـَّهُ الْحَقُّ أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلىٰ كُلِّ شَىءٍ شَهِيدٌ﴾(فصّلت/ ٥٣)[١].

فمطالعـة الكون المحيط بنـا و ما فيه مـن بديع النظـام و غريب المـوجودات تكشف لنـا عن علمه الـوسيع و قدرته المطلقـة فمن خِلال هـذه القاعدة و عبـر هذا الطريـق، يمكن لـلإنسان أن يهتـدي إلى قسم كبيـر من الصفـات الالهية الجمـاليّة (الثبوتية) و الجلالية (السلبية) و قد سلك هذا الطريق المحقّق نصيرالدين و قال: «و الأحكام و التجرّد و استناد كلّ شيء إليه دلائل علمه»[٢].

و قول شيخنـا المحقّق الطوسي ليـس فريداً فـي ذلك الباب بل سبقـه شيخنا أبوجعفر الطوسي في بعض كتبه و قال عند البحث عن علمه سبحانه:

«و أمّا الذي يدل على أنّه عالم هو أنّ الإحكام ظاهر في أفعاله كخلق الإنسان و غيره مـن الحيوان لأنّ فيه مـن بديع الصنعـة و منافع الأعضـاء و تعديل الامـزجة و تركيبها على وجه يصحّ معه أن يكون حيّاً لايقدر عليه إلاّ من هو عالم بما يريد فعله،

---

(١) والاستدلال مبني على عود الضمير المنصوب في «انّه الحق» الى الله سبحانه.

(٢) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ص ١٧٤ (ط صيدا) و الاستدلال بـالتجرّد، استدلال عقلي و الاستدلال بالأحكام و استناد كل شيء اليه، استدلال بآيات وجوده على كماله.

لأنّه لو لم يكن عالماً لما وقع علـى هذا الوجه من الإحكام و النظام، و لاختلف في بعض الأحوال،ولمـّا كان ذلك واقعاً علـى حد واحد، و نظام واحـد، و اتساق واحد دل على أنّ صانعه عالم»[1].

و هناك ـ وراء الإستـدلال العقلي و النظر في آثـار الرب ـ طريقـان آخران نشير إليهما.

٣ـ المعرفة عن طريق الوحي

إنّ الوحـي ادراك مصون عن الخطـأ و الزلل كمـا أنّ السنّة الصحيحة فـرع من فروعه فكلّ ما ورد في الكتاب و السنـّة من الإلهيات و المعارف، يصلح الاستدلال به غير أنّ الآيـات القرآنيـة في ذلـك المجال على قسميـن: فتارة تتخـذ لنفسها مـوقف المعلّم و المفكـّر الذي يريـد تعليم اتبـاعه فيكون مـوقف المخاطـَب عندئذ مـوقف الاستلهام و الاستعلام كما هو الحال في البراهيـن التي أقامها القرآن في مجال اثبات الصانـع و نفي الشريـك عنه و كثيـر من صفاتـه الثبوتية، فتكـون تلك الآيـات حجّة عقليّة مـن دون استلزام الدور، و أُخـرى يتخذ لنفسه مـوقف الـرسول المتكلّم بـاسم الوحـي المنبىء عن الله سبحانـه فعندئذ يكون قولـه حجّة تعبديّة و لايمكـن الاعتماد على مثله إلاّ بعد ثبوت وجود الصانع و بعض صفاته و ثبوت النبوّة العامّة و الخاصة، و لكن الغالب على الآيات القرآنية و السنّة الصحيحة المرويّة عن أئمّة أهل البيت هو الأوّل. يقف على ذلك من خالط القرآن روحه و قلبه و قرأ القرآن متدبّراً متعمّقاً.

٤ـ المعرفة عن طريق الكشف و الشهود

هناك طريق رابع و هو التعرّف علـى الحقائق من خلال الكشف و الشهود، و القائلون به يرون أنّ سبيل الحصول على حقائق المعارف هو السعي إلى صفاء القلب

---

(١) الاقتصاد الهادي الى سبيل الرشاد ص٢٨، ولاحظ إرشاد الطالبين للفاضل المقداد ص ١٩٤.

حتى ينعكس ما في ذلك العالم على قلب العارف و ضميره، و يدرك ما في ماوراء الطبيعة من الجمال و الكمال ادراكاً يقينياً لايخالطه الشك، و لايمازجه الريب، ولكنّه طريق(قلّ سالكوه) يختصّ بطائفة خاصّة ولايكون حجّة إلاّ لصاحب الكشف.

و على كلّ تقدير فليس المدّعىٰ لمن يسلك هذه الطرق الأربعة هو معرفة كنه الذات الالهية و كنه صفاته و أسمائه، بل المراد التعرّف على ما هناك من الجمال و الكمال و نفي النقص و العجز حسب المقدرة الإنسانية.

إلى هنا تبيّن إنّ التفكير الصحيح ممّا دعى إليه الكتاب العزيز و الفطرة السليمة، و هناك كلام للعلاّمة الطباطبائي حول التفكّر الذي يدعو إليه القرآن و هو بحث مسهب نقتبس منه ما يلي، قال:

«إنّك لو تتبّعت الكلام الإلهي ثم تدبّرت آياته، وجدت ما لعلّه يزيد على ثلاثمائة آية تتضمّن دعوة الناس إلى التفكّر أو التذكّر أو التعقّل أو تلقّن النبي الحجّة لاثبات حقّ أو ابطال باطل كقوله: ﴿ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللهِ شَيْئاً إِنْ اَرادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَ أُمَّهُ ﴾ (المائدة/ ١٧).

أو ينقل الحجّة الجارية على لسان أنبيائه و أوليائه كنوح و إبراهيم و موسى وغيرهم من الأنبياء العظام و لقمان و مؤمن آل فرعون كقوله:

﴿ قٰالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللهِ شَكٌّ فٰاطِرِ السَّمٰواتِ وَ الْأَرْضِ ﴾ (إبراهيم/ ١٠).

و قوله: ﴿ وَ إِذْ قٰالَ لُقْمٰانُ لِابْنِهِ وَ هُوَ يَعِظُهُ يٰا بُنَيَّ لاٰ تُشْرِكْ بِاللهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴾(لقمان/ ١٣).

و قوله: ﴿ وَ قٰالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِن آلِ فِرْعَونَ يَكْتُمُ إِيمٰانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلاً أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللهُ وَ قَدْ جٰاءَكُمْ بِالْبَيِّنٰاتِ مِنْ رَبِّكُمْ ﴾ (غافر/ ٢٨).

و قوله حكاية عن سحرة فرعون: ﴿ قٰالُوا لَنْ نُؤْثِرَكَ عَلىٰ مٰا جٰاءَنٰا مِنَ الْبَيِّنٰاتِ

وَالَّذِى فَطَرَنا فَاقْضِ ما اَنْتَ قاضٍ اِنَّما تَقْضِى هٰذِهِ الْحَياةَ الدُّنْيا ﴾ (طه/ ٧٢). إلى آخر ما احتجّوا به.

و لم يأمر تعالى عباده في كتابه و لا في آية واحدة أن يؤمنوا به أو بشيء ممّا هو عنده أو يسلكوا سبيلاً على العمياء و هم لايشعرون حتّى أنّه علّل الشرائع و الأحكام التي جعلها لهم ممّا لاسبيل للعقل إلى تفاصيل ملاكاته، ـ علّل ـ بأمور تجري مجرى الاحتجاجات كقوله: ﴿ اِنَّ الصَّلٰوةَ تَنْهٰى عَنِ الْفَحْشاءِ وَ الْمُنْكَرِ وَ لَذِكْرُاللهِ اَكْبَرُ﴾(العنكبوت/ ٤٥).

و قوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيامُ كَما كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾(البقرة/ ١٨٣).

و قوله (في آية الوضوء): ﴿ ما يُرِيدُ اللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَ لٰكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَ لِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ (المائدة/ ٦).

الى غير ذلك من الايات الواردة حول تحريم الخمر و الميسر.

و هذا الادراك العقلي الذي يدعو إليه القرآن و يبني على تصديقه، ما يدعو إليه من حقّ أو خير أو نفع، و يزجر عنه من باطل أو شرّ أو ضرّ، هو الذي نعرفه بالخلقة و الفطرة ممّا لايتغيّر و لايتبدّل و لايتنازع فيه إنسان و إنسان، و العجب انّ المخالفين للتفكّر المنطقي يعتمدون في اثبات دعاويهم و مقاصدهم على الأُسس المنطقيّة بحيث لو حلّلت مقالهم و دليلهم لعاد على صورة أقيسة منطقية يستدل بها المخالف على بطلان الاستدلال المنطقي [1].

و نذكر من باب المثال قولهم: «لو كان المنطق طريقاً موصلاً لم يقع الاختلاف بين أهل المنطق، لكنّا نجدهم مختلفين في آرائهم» ترى أنّه استعمل القياس الاستثنائي من حيث لايشعر و أمّا الجواب: فإنّ المنطق آلة تصون الفكر عن

---

(١) الميزان ج ٥ ص٢٧٤ ـ ٢٧٥.

الخطأ في كيفية الاستدلال و لكن صحّة الاستدلال مبنيّة على دعامتين:

١ـ صحّة المادّة.

٢ـ صحّة الهيئة.

و المنطق يصون الإنسان عن الخطأ في الجانب الثاني دون الأوّل و أجاب عنه العلاّمة الطباطبائي بوجه آخر و قال:

« إنّ معنى كون المنطق آلة الاعتصام انّ استعماله كما هو حقّه يعصم الإنسان عن الخطأ و أمّا انّ كلّ مستعمل له فإنّما يستعمله صحيحاً فلايدعيه أحد و هذا كما أنّ السيف آلة القطع لكن لايقطع إلاّ عن استعمال صحيح »[1].

القرآن الكريم يهدي العقول إلى استعمال ما فطروا على استعماله بحسب طبعهم و هو ترتيب المعلومات لاستنتاج المجهولات و الذي فطرت عليه العقول هو ترتيب مقدمات حقيقيّة يقينيّة لاستنتاج المعلومات التصديقيّة الواقعيّة، و هو البرهان أو استعمال المقدّمات المشهورة أو المسلّمة و هو الجدل، أو استعمال مقدّمات ظنيّة لغاية الارشاد و الهداية إلى خير مظنون و شر مثله و هو العظة، قال تعالى: ﴿أُدْعُ إِلىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جٰادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾(النحل/ ١٢٥).

و الظاهر أنّ المراد بالحكمة هو البرهان كما ترشد إلى ذلك مقابلته بالعظة و الجدل.

ثمّ إنّ آخر ما في كنانة القوم هو ادّعاء انّ جميع ما تحتاج إليه النفوس الإنسانيّة مخزونة في الكتاب العزيز، مودعة في الأحاديث فما الحاجة إلى أساليب الكفّار و الملاحدة؟

يلاحظ عليه: أنّ اشتمال الكتاب و السنّة على جميع ما يحتاج إليه لايلازم

(١) الميزان ج ٥ ص ٢٨٨.

استغناء البشر عن التفكّر الصحيح الموصل إلى ما في الكتاب و السنّة، فليس فهم الكتاب و السنّة غنياً عن التدبّر و الامعان، و ليس أصحاب الفلسفة و المنطق من الكفّار و الملاحدة، و الواجب على المسلم الواعي هو استماع القول ـ من أيّ ابن أُنثى صدر ـ ثم اتّباع أحسنه.

و على كلّ تقدير فابطال الاستدلال العقلي عن طريق الاستدلال العقلي غريب و عجيب جداً و من قابلَ التفكّر و التعقّل و اقامة البرهنة فقد عارض إنسانيّته و فطرته التي تدعوه إلى الاعتناء بالتفكر الصحيح و التعقّل الرصين عن طريق اعمال الأقيسة الصحيحة من حيث المادة و الهيئة.

و بذلك تقف على قيمة عمل أهل الحديث و اسلوب دعوتهم إلى المعارف و الحقايق حتى انّ الأشعري لمّا تاب عن الإعتزال و لحق بأصحاب أحمدبن حنبل، و استدل على عقيدة أهل الحديث مثل الرؤية و كون أفعال العباد مخلوقة لله سبحانه، رفضته الحنابلة قائلة: بأنّ الاستدلال ليس طريقاً دينياً، و إنّما الطريق البرهنة بالآية و الحديث مكان التعقل.

قال ابن أبي يعلي في طبقات الحنابلة عن طريق الأهوازي قال: قرأت على عليّ القومسي، عن الحسن الاهوازي قال سمعت أباعبدالله الحمراني يقول:

لمّا دخل الأشعري بغداد جاء إلى «البربهاري» فجعل يقول:رددت على الجبائي و على أبي هاشم و نقضت عليهم و على اليهود و النصارى و المجوس و قلت و قالوا و أكثر الكلام،فلمّا سكت قال البربهاري:و ما أدري ممّا قلت لاقليلاً و لاكثيراً، و لانعرف إلاّ ما قاله أبو عبدالله أحمدبن حنبل، فخرج من عنده وصنّف كتاب «الابانة» فلم يقبله منه [1].

هذا و إذا بان لك انّ الاستدلال المنطقي على المعارف العقليّة هو طريق

---

(١) تعليقة «تبيين كذب المفتري» ص ٣٩١.

الفطرة التي دعا إليها القرآن، و لايشذ عنها إلاّ من احتجبت عنده الفطرة الإنسانيّة.

فيلزم علينا البحث عـن أسمائه وصفاته الواردة في الذكـر الحكيم و سنّة نبيه و أحاديث عترته صلوات الله عليهم أجمعين على ضوء البرهان و القياس العقلي.

أسمـــاؤه و صفـــاتـــه

في القرآن الكريم

قد احتلّ البحث عن أسمائه و صفاته سبحانه في كتب الكلام و التفسير المكانة العليا، فالقدماء شرحوا معاني أسمائه و صفاته و أفعاله،و المتأخّرون اكتفوا من مباحثهابالبحث عن أمرين:

١ـ مغايرة الاسم للمسمّى.

٢ـ كون أسمائه توقيفية.

و نحن في هذه الفصول نجمع بين الطريقين فنأتي بما يتعلّق بها من المباحث المفيدة،ونعرض عمّا لايهمّنا جدّاً ثم نفسّر أسماءه و صفاته الواردة في الذكر الحكيم، وبناء عليه سيقع البحث في أُمور:

١ـ الفرق بين الاسم و الصفة

دلّت الآيات الكريمة على أنّ له سبحانه الأسماء الحسنى كما ورد ذلك في الأحاديث أيضاً.

قال سبحانه: ﴿ وَ لِلّهِ الأَسْمَاءُ الْحُسْنىٰ فَادْعُوهُ بِهَا ﴾ (الأعراف/ ١٨٠).

و قال: ﴿ أَيّاً مَا تَدْعُوا فَلَهُ الأَسْمَاءُ الْحُسْنىٰ ﴾ (الاسراء/ ١١٠).

و قال: ﴿ اَللّهُ لاَ إِلٰهَ إِلاّ هُوَ لَهُ الأَسْمَاءُ الْحُسْنىٰ ﴾ (طه/ ٨).

وقال: ﴿هُوَ اللهُ الخَالِقُ البَارِىءُ المُصَوِّرُ لَهُ الأَسْمَاءُ الحُسْنَى﴾(الحشر/ ٢٤).

و قال: ﴿ وَ ذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ ﴾ (الأعراف/ ١٨٠).

و الاسم مشتق إمّا من «السمو» على ما ذهب إليه البصريون، أو من «السمة» على ما اختاره الكوفيون، و على كلّ تقدير فلو كان الملاك في تسمية اللفظ اسماً هو سموّه على المعنى، و تقدمه عليه أو كونه علامة له، فالكلمة بأقسامها الثلاثة اسم لوجود كلاالملاكين فيها [1].

و مع ذلك كلّه فالاسم في مصطلح النحويين يطلق على قسم واحد من أقسام الكلمة، و عرّفوه بأنّه ما دلّ على معنى في نفسه غير مقترن بالزمان، فالاسم بهذا المعنى يقابل الفعل و الحرف، فالفعل يدل على معنى مستقل مقترن بالزمان، و الحرف يدل على معنى في غيره.

و هناك اصطلاح ثالث للاسم و هو أنّ كلّ ماهيّة تعتبر من حيث هي هي فهو اسم و من حيث انّها موصوفة بصفة معينة فهو وصف، فالأوّل كالسماء و الأرض و الرجل و الجدار، و الثاني كالخالق و الرازق و الطويل و القصير. ذكره الرازي و قال: هذا هو الفرق بين الاسم و الصفة على قول المتكلّمين [2].

يلاحظ عليه: أنّ حاصل كلامه يرجع إلى أنّ الجوامد أسماء، و أسماء الفاعلين و نظائرها صفات مع أنّه لاينطبق على مصطلح المتكلّمين فإنّ الخالق و الرازق من أسمائه سبحانه لا من صفاته، فكيف يعده من صفاته و مقابل أسمائه و الحق أن يقال:

---

(١) اللّهمّ إلاّ أن يقال: إنّ اطلاق الاسم على خصوص قسم من الكلمة لأجل كون معناه سامياً و مرتفعاً بين معاني سائر الكلمات أعني الفعل والحرف، فعندئذ يختص بالقسم المعروف عند النحويين.

(٢) لوامع البينات للرازي ص ٢٧ (طبع القاهره).

ما هو المختار في الفرق بين أسمائه و صفاته ؟

«الاسم هو اللفظ المأخوذ إمّا من الذات بما هي هي، أو بكونها موصوفاً بوصف أو مبدء الفعل، فالأوّل كلفظ الجلالة له سبحانه و الرجل و الإنسان لغيره، و الثاني كالعالم و القادر، و الثالث كالرازق و الخالق، و أمّا الصفة فهو الدال على المبدء مجرّداً عن الذات كالعلم و القدرة و الرزق و الخلقة ولأجل ذلك يصحّ أن يقال الاسم ما يصحّ حمله كما يقال:الله عالم و خالق ورحمان و رحيم، و الصفة لايصحّ حملها كالعلم و الخلق و الرحمة، و هذا هو المشهور بين المتكلّمين بل الحكماء و العرفاء، فالصفات مندكة في الأسماء من غير عكس.

يقول العلاّمة الطباطبائي: لا فرق بين الصفة و الاسم، غير أنّ الصفة تدلّ على معنى من المعاني تتلبّس به الذات، أعم من العينيّة و الغيريّة و الاسم هو الدال على الذات مأخوذة بوصف، فالحياة و العلم صفتان، و الحي و العالم اسمان[١].

هذا كلّه على ما هو المشهور و يوافقه ظاهر الكتاب العزيز من انّ أسماءه سبحانه من قبيل الألفاظ و المعاني فيكون لفظ الجلالة و سائر الأسماء كالرحمان والرحيم، و العالم و القادر أسماء الله الحسنى الحقيقية، و لها معان و مفاهيم فينتقل إليها الذهن عند السماع.

الأسماء و الصفات عند أهل المعرفة

إنّ لأهل المعرفة اصطلاحاً خاصّاً فالأسماء و الصفات عندهم ليست من قبيل الألفاظ و المفاهيم بل حقيقة الصفة ترجع إلى كمال وجودي قائم بالذات، و الاسم عبارة عن تعيّن الذات بنفس ذلك الكمال،والأسماء و الصفات الملفوظة، أسماء وصفات لتلك الأسماء و الصفات الحقيقية التي سنخها سنخ الوجود و الكمال،

(١) الميزان ٨/ ٣٦٩.

و التحقّق و التعيّن، فلفظ الجلالة ليس اسماً بل اسماً للاسم، و مثله العلم و القدرة و الحياة فليست صفات بالحقيقة، بل مرايا لأوصافه الحقيقيّة.

فالقولان متّفقان على أنّ الذات مع التعيّن هو الاسم، و التعيّن بما هو هو، هو الوصف، و يختلفان من كونها من قبيل الألفاظ و المفاهيم أو من قبيل الحقايق و الواقعيات. يقول أهل المعرفة: إنّ الذات الأحدية، بما أنّه وجود غير متناه، عار عن المجالي و المظاهر، يسمّى «غيب الغيب» و إذا لوحظ في رتبة متأخّرة، بتعيّن من التعيّنات الكماليّة كالعلم و القدرة، فهو مع هذا التعيّن اسم، و نفس التعيّن بلا ملاحظة الذات، وصف.

يقول الحكيم السبزواري: «فالذات الموجودة مع كلّ منها (التعيّنات) يقال لها الاسم في عرفهم، و نفس ذلك المحمول العقلي هي الصفة عندهم»[1]. و يقول في موضع آخر: «و الوجود بشرط التعيّن هو الاسم، و نفس التعيّن هو الصفة»[2].

و يقول أيضاً: «الاسم عند العرفاء هو حقيقة الوجود مأخوذة بتعيّن من التعيّنات الصفاتية من كمالاته تعالى، أو باعتبار تجلٍّ خاص من التجليّات الإلهية» فالوجود الحقيقي مأخوذاً بتعيّن « الظاهرية بالذات » و « المظهرية للغير » اسم «النور » و بتعيّن كونه « ما به الانكشاف لذاته و لغيره » اسم «العليم » و بتعيّن «كونه خيراً محضاً» و «عشقا صرفاً » اسم «المريد » و بتعيّن «الفياضية الذاتية » للنورية عن علم و مشيئة، اسم «القدير »و بتعيّن «الدراكيّة »و «الفعاليّة » اسم «الحي» و بتعيّن «الاعراب عمّا في الضمير » المخفي و المكنون العيني اسم «المتكلّم» و هكذا»[3].

---

(١) شرح الاسماء الحسنى ١٩.

(٢) شرح الاسماء الحسنى ٢١٥.

(٣) شرح الاسماء الحسنى ٢١٤.

٢ ـ هل الاسم نفس المسمّىٰ أو غيره

من المباحث التي شغلت بال القدماء و المتأخّرين، هو مسألة اتحاد الاسم و المسمّىٰ و هو بحث لايحتاج إلى التفصيل، يقول الرازي: إنّ هذا البحث ممّا لايمكن النزاع فيه بين العقلاء، فإن كان المراد من الاسم هو اللفظ الدال على الشيء بالوضع، و كان المسمّى عبارة عن نفس ذلك الشيء، فالعلم الضروري حاصل بأنّ الاسم غير المسمّى و إن كان الاسم عبارة عن ذات الشيء (المدلول) و المسمّى أيضاً ذات الشيء كان معنى قولنا الاسم نفس المسمّى هو أنّ ذات الشيء نفس ذات الشيء فثبت أن الخلاف الواقع في هذه المسألة إنّما كان بسبب أنّ التصديق ما كان مسبوقاً بالتصوّر و كان اللائق بالعقلاء أن لايجعلوا هذا الموضع مسألة خلافية [١].

هذا و انّ شيخ مذهبه «أباالحسن الأشعري» قد زاد في الطين بلّة فعاد يفصّل فيها و يقول: إنّ الاسم (يريد مدلوله) عين المسمّى أي ذاته من حيث هي هي نحو الله فإنّه اسم للذات من غير اعتبار معنى فيه، و قد يكون غيره نحو الخالق و الرازق ممّا يدل على نسبته إلى غيره، و لاشك انّ تلك النسبة غيره و قد يكون لاهو و لاغيره كالعليم و القدير مما يدل على صفة حقيقية قائمة بذاته [٢].

و لايخفى إنّ صحّة كلامه يتوقف على تسليم اصطلاح خاص له.

ففي الشق الأوّل الذي يدّعى فيه انّ الاسم عين المسمّى يريد من الاسم المدلول لا اللفظ المتكلّم به و هو اصطلاح جديد لم نسمعه إلاّ منه و من أمثاله.

كما انّ حكمه بأنّ الخالق و الرازق غيره، مبني على كون المشتق بمعنى المبدء أي الخلق و الرزق، و انّ معنى المشتق هو نسبة المبدء إلى الذات على نحو خروج الذات عن مدلول المشتق.

---

(١) لوامع البينات للرازي ص ١٨ .

(٢) شرح المواقف ج ٨ ص ٢٠٧ .

و أمّا الثالـث فهو نظرية أخـرى بين القول بإتحـاد صفاته الذاتيـة مع الذات و مغايرته، فالمعتزله على الأوّل و أهل الحديث على الثاني، و لمّا لم ينجح الشيخ في القضاء الحاسم بين النظريتين اختار قولاً ثـالثاً و هو أنّه لاهو و لاغيره، و هو بحسب ظاهره أشبه بارتفاع النقيضين إلاّ أن يفسّر بوجه يرفع ذلك الاشكال.

و الشيخ الأشعـري يصّر فـي كتاب «الابـانة» علـى أنّ الاسم نفـس المسمّى و لايذكر وجهه [1].

و ما ذكرنا مِن المبنى (مراده من الاسم المدلول) لتوجيه كلامه فإنّما ذكره أتباع مذهبـه كـ «الايجـي» في المواقـف و «التفتازانـي» في المقاصـد و شرحـه، و السيد الشريف في شرحه على المواقف.

يؤاخذ على الشيخ بأنّه أي حاجـة في جعل هذا الاصطلاح أي اطلاق الاسم و ارادة المدلول منه حتى نحتاج إلى هذه التوجيهات.

ثم إنّ القائلين بالاتحاد استدلّوا بوجوه:

١ ـ قـالـوا : إنّ الله تعـالى أمـر بتسبيـح اسمـه و قـال: ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾(الاعلـى/ ١). و دلّ العقـل على أنّ المسبَّـح هـو الله تعـالى لاغيـره و هـذا يقتضي انّ اسم الله تعالى هو هو لاغيره.

٢ ـ و قالو: إنّه سبحانه أخبر انّ المشركين عبدوا الأسماء و قال: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلاَّ أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَ آبَاؤُكُمْ﴾ (يوسف/ ٤٠).

و القوم ما عبدوا إلاّ تلك الذوات فهذا يدل على أنّ الاسم هو المسمّى.

---

(١) و راجع مقالات الاسلاميـن، ص ٢٩٠ ـ الطبعة الثالثة الفصـل الخاص لبيان عقيدة أهـل الحديث و السنّة.

٣ ـ قالوا: اسم الشيء لو كان عبارة عن اللفظ الدال عليه لوجب أن لايكون لله تعالى في الأزل شيء من الأسماء إذ لم يكن هناك لفظ ولا لافظ و ذلك باطل.

٤ ـ قالوا: إذا قال القائل: محمد رسول الله فلو كان اسم محمد غير محمد لكان الموصوف بالرسالة غير محمد.

٥ ـ قالوا: إنّ لبيد يقول: «اسم السلام» و يريد نفس السلام حيث قال:

« إلى الحول ثم اسم السلام عليكما   و من يبكِ عاماً كاملاً فقد اعتذر»[1].

و هذه الحجج التي نقلها الرازي تعرب عن أنّ للمستدل كالشيخ الأشعري إصطلاحاً خاصاً في الاسم، فهو كلّما يطلق الاسم إنّما يريد المدلول لا اللفظ الدال.

و على ضوء ذلك فنقول:

أمّا الدليل الأوّل: فلأنّ الظاهر أنّ الآية تحثّ على تسبيح الإسم و تقديسه و تنزيهه لاعلى تنزيه المسمّى و ذلك لأنّه كما يجب تنزيه المدلول يجب تنزيه الدال، و ذلك بأن لايسمّى به غيره، فيكون ذلك نهياً عن دعاء غيرالله تعالى باسم من أسماء الله فإنّ المشركين كانوا يسمّون الصنم باللات و كانوا يسمّون أوثانهم آلهة.

و يمكن أن يكون المراد تسميته بما لايليق بساحته و لايصحّ ثبوته في حقه سبحانه.

و هناك وجه ثالث و هو أن تصان أسماء الله عن الإبتذال و الذكر لا على وجه التعظيم.

و وجه رابع و هو أنّه يمكن أن يكون تسبيح الاسم كناية عن تسبيح الذات كما في قولهم سلام على المجلس الشريف و الجناب المنيف إلى غير ذلك من الوجوه التي يمكن أن تكون باعثة لتسبيح الاسم نفسه.

---

(١) لوامع البينات للرازي ص٢١ ـ ٢٢.

أمّا الدليل الثاني: فلأنّ المراد من قوله سبحانه: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلاّ أَسْمٰاء سَمَّيْتُمُوها﴾ إنّه ليس لها من الاُلوهية إلاّ التسمية و هي أسماء بلامسميات، و هذا كما يقال لمن سمّى نفسه باسم السلطان انّه ليس له من السلطنة إلاّ الاسم وكذا هنا و على ذلك فالمراد من قوله: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلاّ أَسْمٰاء سَمَّيْتُمُوهَا﴾ أي إلاّ أشخاصاً أنتم سمّيتموها آلهة و ليسوا بآلهة.

و أمّا الدليل الثالث: فلامحذور أن لايكون له اسم ملفوظ في الأزل غير أنّ فقدان هذه الأسماء لايلازم فقدان المدلولات، فالله سبحانه كان جامعاً لكمالات هذه الأسماء و مداليلها، و إن لم يكن هناك اسم على النحو اللفظي.

و أمّا الدليل الرابع: فساقط جداً لأنّ المبتدأ أعني قولنا: محمد يمثّل طريقاً إلى المدلول، و الحكم على ذي الطريق لاعلى نفس الطريق، و هذا حكم كلّ لفظ موضوع اسماً كان أو فعلاً أو حرفاً.

و أمّا الدليل الخامس: فهو تمسّك بشعر شاعر علم بطلانه ببديهة العقل و من المحتمل جداً انّ اقحام لفظة اسم في البيت لأجل الضرورة و إلاّ فلاوجه للعدول من «السلام عليكما» إلى «اسم السلام عليكما»[1].

و الرازي مع أنّه جعل المسألة بديهية، أخذ في الاستدلال على أنّ الاسم غير المسمّى لاقناع غيره الذي وقع في الشبهة مقابل البديهية، فقال: الذي يدل على أنّ الاسم غير المسمّى وجوه:

منها: إنّ أسماء الله كثيرة و المسمّى ليس بكثير.

منها قوله تعالى: ﴿وَ لِلّهِ الأَسْمٰاء الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهٰا﴾ حيث أمرنا أن ندعوالله تعالى بأسمائه، و الشيء الذي يدعي مغاير للشيء الذي يدعى به ذلك المدعو.

إلى غير ذلك من الوجوه التي لاتحتاج إلى الذكر و البيان.

---

(١) لاحظ لوامع البينات للرازي ص ٢١ ــ ٢٢، و شرح المواقف ج ٨ ص٢٠٧ ــ ٢٠٨، و شرح المقاصد للتفتازاني ج ٢ ص ٦٩ ـ ٧٠.

بيان آخر لوحدة الاسم و المسمّى

نعم هناك بيان آخر لتوحيد الاسم مع المسمّى غير معتمد على اصطلاح الأشعري من تفسير الاسم بالمدلول الذي هو متّحد مع المسمّى، و هذا الوجه هو ما أشار إليه علماء العرفان من انّ كلّاً من العالم و القادر و الخالق ليس اسماً للذات المقدسة بل اسم للاسم، و الاسم للذات المقدسة هو الذات المنكشفة بحقيقة العلم أو القدرة.

توضيح ذلك: انّه قد يطلق الأسم على اللفظ الدال على الذات المتّصفة بوصف الكمال، دلالة بالجعل و المواضعة و عندئذ يكون الاسم من قبيل الألفاظ و المسمّى من قبيل الأمر الخارجي، و على ذلك فلامسوّغ للبحث عن الاتحاد.

و قد يطلق على الذات المنكشفة، بوصف من صفاته الكمالية و ذلك لأنّ ذاته سبحانه مبهمة في غاية الإبهام غير معروفة لأحد من خلقه، و إنّما تعرف عن طريق صفاته الجمالية، ولولا الصفات لما عرف سبحانه بوجه، و على ذلك يكون المراد من الاسم هو الحقيقية الخارجية المبهمة غاية الابهام، المنكشفة لنا بواحد من صفاته و على هذا يكون المراد من الاسم ،الذات المنكشفة، و المراد من الوصف نفس الكمال الواقعي، و الاسم و الوصف بهذا المعنى ليسا من الأمور الملفوظة أو الذهنية بل من الأُمور الواقعيّة الحقيقيّة العينيّة و عندئذ يكون ألفاظ الحي، و القادر، و العالم أسماء للاسم، كما يكون الحياة، و القدرة، و العلم أوصافاً للوصف لاأسماء وصفاتاً لذاته سبحانه، فالاسم نفس المسمّى لكن اسم الاسم غيره، و هذا المعنى الدقيق العرفاني لايقف عليه إلاّ من له قدم راسخ في الأبحاث العرفانية و أين هو من تفسير الشيخ، الاسم بالمدلول و الحكم بأنّ المدلول نفس المسمّى؟

و على أيّ تقدير فالظاهر من الروايات أنّ القول بالاتحاد كان ذائعاً في عصر أئمّة أهل البيت و ما ذكره الشيخ الأشعري كان توجيهاً لتلك العقيدة الباطلة و إن كان أصحابها غافلين عن ذلك التوجيه، و إليك ما روي عنهم (عليهم السلام) في

ذلك الباب :

١ ـ روى الكليني عن عبدالاعلى، عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: « اسم الله غيره، و كلّ شيء وقع عليه اسم « شيء» [١] فهو مخلوق ما خلاالله، فأمّا ما عبّرته الألسن أو ما عملت الأيدي فهو مخلوق ـ إلى أن قال ـ: و الله خالق الأشياء لا من شيء كان، و الله يسمى بأسمائه و هو غير أسمائه و الأسماء غيره [٢].

٢ ـ روى الكليني عن علي بن رئاب، عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال:

«من عبدالله بالتوهّم فقد كفر.

و من عبد الاسم دون المعنى فقد كفر.

و من عبد الاسم و المعنى فقد أشرك.

و من عبد المعنى بايقاع الأسماء عليه بصفاته التي وصف بها نفسه فعقد عليه قلبه، و نطق به لسانه في سرائره و علانيته، فأولئك أصحاب أميرالمؤمنين حقّاً»[٣].

ترى أنّه (عليه السلام) يقسّم العابد حسب اختلاف المعبود إلى أقسام:

الف ـ فمن عابد لله سبحانه لكن بالتوهّم و الشك فهو كافر بالله لأنّ الشك كفرٌبه.

ب ـ و من عابد للاسم أي الحروف أو المفهوم الوضعي معرضاً عن المعنى المعبّر عنه فقد كفر أيضا لأنّه لم يعبد المعبّر عنه بالاسم لأنّ الحروف و المفهوم غير الواجب الخالق للكلّ فإنّما الاسم بلفظه و مفهومه تعبير عن المعنى المقصود.

---

(١) أي لفظ «الشيء».

(٢) الكافي ج ١ باب حدوث الأسماء ص ١١٢ الحديث ٤، و توحيد الصدوق باب أسماء الله ص ١٩٢ الحديث ٥.

(٣) الكافي ج ١ باب المعبود ص ٨٧ الحديث١ .

ج ـ و من عابد للاسم و المعنى أي كلّ واحد منهما أو مجموعهما فقد أشرك.

و التعبير بالشرك و الكفر في القسمين الأوّلين لايخفى لطفه.

د ـ و من عابد للمعنى المقصود من هذه الأسماء بأن اعتقد الهاً خارجاً عن اطار الألفاظ و المفاهيم الذهنية و عقد عليه قلبه و جعل اللفظ معبراً عنه، فهو موحّد يقتفي أثر سيّدالموحّدين علي (عليه السلام).

٣ ـ و روي عن هشام بن الحكم انّه سأل أباعبدالله (عليه السلام) عن أسماء الله و اشتقاقها: الله ممّا هو مشتق؟ قال:فقال: يا هشام، الله مشتق من إله، و الاله يقتضي مألوهاً، و الاسم غير المسمّى، فمن عبدالاسم دون المعنى فقد كفر، و لم يعبد شيئاً، و من عبد الاسم و المعنى فقد كفر و عبد اثنين، و من عبد المعنى دون الاسم فذلك التوحيد. أفهمت يا هشام؟

قال: فقلت: زدني، قال: «إنّ لله تسعة و تسعين اسماً فلو كان الاسم هو المسمّى، لكان كلّ اسم منها إلهاً، و لكن الله معنى يُدَلُّ عليه بهذه الأسماء و كلّها غيره ـ إلى أن قال ـ يا هشام، الخبز اسم للمأكول، و الماء اسم للمشروب، و الثوب اسم للملبوس، و النار اسم للمحرق، أفهمت يا هشام فهماً تدفع به و تناضل به أعداءنا و المتخذين مع الله جلّ و عزّ غيره؟»[١].

و رواه أيضاً عن عبدالرحمن بن أبي نجران لكن باختلاف يسير، قال: كتبت إلى أبي جعفر أو قلت له: جعلني الله فداك نعبد الرحمن الرحيم الواحد الأحد الصمد؟ قال: فقال: إنّ من عبد الاسم دون المسمّى بالأسماء أشرك و كفر و جحد، و لم يعبد شيئاً بل اعبدوا الله الواحد الأحد الصمد المسمّى بهذه الأسماء، دون الأسماء، إنّ الأسماء صفاته وصف بها نفسه[٢].

---

(١) الكافي ج١ باب المعبود ص ٨٧ الحديث ٢.

(٢) المصدر نفسه، الحديث ٣.

ترى أنّه (عليه السلام) يستدل على المغايرة بوجهين:

الأوّل: إنّ لله أسماء متعدّدة فلو كان الاسم عين المسمّى لزم تعدد الالهة لبداهة مغايرة تلك الأسماء بعضها لبعض.

الثاني: إنّ الخبز اسم لشيء يحكم عليه بأنّه مأكول، و معلوم أنّ هذا اللفظ غير مأكول.

٣ ـ هل أسماؤه توقيفية أو لا ؟

المراد من توقيفية أسمائه توقف اطلاقها على الاذن فيه، و ليس الكلام في الأسماء الموضوعة له بين شعوب العالم حسب اختلاف ألسنتهم حيث انّ العرب تسمّيه سبحانه «الله» و العجم «خدا» و الترك «تارى» و قسم من الافرنج «God» كلّ أُمّة من الامم تسميه سبحانه باسم يشيرون به إلى ما يؤمنون به بالفطرة.

إنّما النزاع في غير هذا القسم كالذي يشعر بوصف من صفاته أو أفعاله كالعالم و القادر.

فذهبت المعتزلة و الكرّامية إلى أنّه إذا دلّ العقل على اتّصافه تعالى بصفة وجودية أو سلبية: جاز أن يطلق عليه اسم يدل على اتصافه بها سواء ورد بذلك اذن شرعي أو لم يرد و كذا الحال في الأفعال.

و قال القاضي الباقلاني من الأشاعرة: كلّ لفظ دلّ على معنى ثابت لله تعالى جاز إطلاقه عليه بلاتوقيف إذا لم يكن إطلاقه موهماً لما لايليق بكبريائه، فمن ثمّ لم يجز أن يطلق عليه لفظ العارف لأنّ المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة، و لا لفظ الفقيه لأنّ الفقه فهم غرض المتكلّم من كلامه، و ذلك مشعر بسابقة الجهل، و لا لفظ العاقل لأنّ العقل علم مانع عن الاقدام على ما لاينبغي، مأخوذ من العقال، و إنّما يتصوّر هذا المعنى في من يدعوه الداعي إلى ما لاينبغي و لالفظ الطبيب لأنّ الطب يراد به علم مأخوذ من التجارب إلى غير ذلك من الأسماء التي فيها نوع ايهام

بما لايصح في حقّه تعالى.

و ذهب بعض آخر إلى أنّه يشترط وراء ذلك، الإشعار بالتعظيم حتّى يصحّ الاطلاق بلاتوقيف.

و ذهب الشيخ الأشعري و متابعوه إلى أنّه لابد من التوقيف و ذلك للاحتياط احترازاً عمّا يوهم باطلاً لعظم الخطر في ذلك، فلايجوز الإكتفاء في عدم ايهام الباطل، بمبلغ ادراكنا بل لابد من الاستناد إلى إذن الشارع[1].

و قال الغزالي: «إنّ الأسماء موقوفة على الاذن و أمّا الصفات فغير موقوفة عليه و هو خيرة الرازي في كتابه»[2].

و حجّة من ذهب إلى التوقيف على الاطلاق هو أنّه لو لم يتوقّف ذلك على الاذن لجاز تسميته عارفاً و فقيهاً و عاقلاً و فطناً و طبيباً، و لكنّه مدفوع بما ذكره الباقلاني من أنّ الجواز فيما إذا لم يكن هناك نوع ايهام لما لايصحّ في حقّه تعالى و ما ذكر من الأمثلة من هذا القبيل، و لأجل ذلك لايمكن تسميته سبحانه بالخادع والماكرو المستهزىء، و إن نسب سبحانه الأفعال إلى نفسه و قال:

﴿يُخَادِعُونَ اللهَ وَ هُوَ خَادِعُهُمْ﴾ (النساء/ ١٤٢).

﴿إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْداً وَ أَكِيدُ كَيْداً فَمَهِّلِ الْكَافِرِينَ أَمْهِلْهُمْ رُوَيْداً﴾ (الطارق/ ١٧).

﴿اَللهُ يَسْتَهْزِىءُ بِهِمْ وَ يَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ (البقرة/ ١٥).

فلايصحّ في مقام الدعاء أن يقول: يا أيّها الخادع و الكائد و المستهزىء اقض حاجتي، فإنّ الجري و النسبة غير التسمية و الأوّل خال عن الإيهام لأنّ اللفظ ورد من باب المشاكلة في الكلام، كما هو واضح لمن لاحظ الآيات بخلاف التسمية، فإنّه

---

(١) شرح المواقف ج ٨ ص ٢١٠، و شرح المقاصد ج ٢ ص ١٧١.

(٢) لوامع البينات للرازي ص ٣٦.

خال عن تلك القرينة .

و أمّا التفصيل الذي ذكره الغزالي و اختاره الرازي فحجّته انّا أجمعنا على أنّه لايجوز لنا أن نسمّي الرسول باسمٍ ما سماه الله به ، و لاباسمٍ ما سمّى هو نفسه به فإذا لم يجز ذلك في حقّ الرسول بل في حقّ أحد من آحاد الناس فهو في حقّ الله تعالى أولى[1].

يلاحظ عليه : أنّ ما لايجوز في حقّ الرسول هو التسمية على وجه العلميّة كأن يقول : مكان يا محمداً و يا أحمد:يا شيث فإنّه يعد نوع تصرف في سلطان الغير، ولكن المراد بالتسمية هنا هو توصيفه بما صدر منه من الأفعال أو اتّصف به من الصفات فمنعه موضع تأمّل ، فلو قال رجل للنبي الأكرم أيها الصابر أمام العدو، والصافح عنه فلاوجه لمنعه ، فالغزالي و الرازي خلطا التسمية على وجه العلمية بالتسمية بمعنى توصيفه بمحامد صفاته و جلائل أفعاله .

ثمّ إنّه أورد على نفسه و قال : أليس انّ العجم يسمّون الله تعالى بقولهم : «خداى» و الترك بقولهم «تنكرى» و الأمّة لايمنعون من هذه الألفاظ ؟ أجاب : إنّ ذلك من باب الاجماع فيبقى ما عداه على الأصل[2].

يلاحظ عليه : أنّ جواز ذلك ليس من باب الاجماع فإنّ ذلك كان ذائعاً قبل بعثة النبي صلّى الله عليه و آله فإنّ كلّ أمّة حسب وحي الفطرة تشير إلى القوّة الكبرىٰ السائدة على العالم بلفظ من الألفاظ و لم ينقل عن أحد منع الشعوب عن التكلّم بلسانها عمّا تجده في فطرتها و الزامهم على التعبير عنه باللفظ العربي أو غيره .

و الذي أظن انّ تسميته بما ليس فيه ايهام لما لايصحّ وصفه به جائز لامانع منه ، و أمّا توصيفه به ، فلاوجه لمنعه لأنّ مدلول اللفظ لمّا كان ثابتاً في حقّه تعالى كان وصف الله تعالى به كلاماً صادقاً .

---

(١) لوامع البينات للرازي ص ٣٩ .

(٢) لوامع البينات للرازي ص ٣٩ .

ثم إنّه ربما يستدل على التوقيفية بقوله سبحانه: ﴿ وَ لِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَ ذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾(الأعراف/ ١٨٠).

و الاستدلال مبني على أمرين:

١ ـ إنّ اللام في الأسماء الحسنى للعهد تشير إلى الأسماء الواردة في الكتاب والسنّة.

٢ ـ إنّ الالحاد هو التعدي إلى غير ما ورد فيهما.

و كلا الأمرين غير ثابت، أمّا الأوّل فالظاهر أنّ اللام في الأسماء للاستغراق قدّم عليها لفظ الجلالة لأجل إفادة الحصر و معنى الآية انّ كلّ اسم أحسن في عالم الوجود فهو لله سبحانه لايشاركه فيه أحد، فإذا كان الله سبحانه ينسب بعض هذه الأسماء إلى غيره كالعالم و الحيّ فأحسنها لله أعني الحقائق الموجودة بنفسها، الغنيّة عن غيرها و الثابتة أيضاً لغيره من العلم و الحياة و القدرة المفاضة من جانبه سبحانه من تجلّيات صفاته و فروعها و شؤونها،و الآية بمنزلة قوله سبحانه: ﴿ إِنَّ الْقُوَّةَ لِلّٰهِ جَمِيعاً ﴾ (البقرة/ ١٦٥) و قوله: ﴿ فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلّٰهِ جَمِيعاً ﴾ (النساء/ ١٣٩) و على ذلك فمعنى الاية: إنّ لله سبحانه حقيقة كلّ اسم أحسن لايشاركه غيره إلاّ بما ملّكهم منه كيفما أراد و حيث شاء.

و أمّا الثاني فلأن الالحاد هو الميل عن الوسط إلى أحد الجانبين و هو يتصوّر في أسمائه بوجوه:

١ ـ اطلاق أسمائه على الأصنام بتغييرما كاطلاق «اللات» المأخوذ من الاله بتغيير على «الصنم» المعروف، و اطلاق «العزّى» المأخوذ من العزيز، فكان المشركين يلحدون و يميلون عن الحقّ بسبب هذه الإطلاقات لإرادتهم التشريك والحطّ من مرتبة الله.

٢ ـ تسميته بما لايجوز وصفه به لما فيه من النقص كوصفه سبحانه بأبيض الوجه وجعد الشعر، و مثله تسمية بالخادع و الماكر و الكائد.

٣ ـ تسميته ببعض أسمائه دون بعض حيث كان العرب يقولون: «يا الله و يا رحيم» و لايقولون «يا رحمان» و لدفع ذلك قال سبحانه: ﴿قُلِ ادْعُوا اللهَ اَوِ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ اَيّاً مٰا تَدْعُوا فَلَهُ الْاَسْمٰاءُ الْحُسْنٰى﴾ (الاسراء/ ١٠). و قال سبحانه: ﴿وَ اِذٰا قِيلَ لَهُمُ اسْجُدُوا لِلرَّحْمٰنِ قٰالُوا وَ مٰا الرَّحْمٰنُ اَنَسْجُدُ لِمٰا تَأْمُرُنٰا وَ زٰادَهُمْ نُفُوراً﴾(الفرقان/ ٦٠).

إلى غير ذلك من أقسام الإلحاد و العدول عن الحقّ في أسمائه.

و بذلك يظهر أنّه لامانع من توصيفه سبحانه بالواجب أو واجب الوجود أو الصانع أو الأزلي أو الأبدي و إن لم ترد فيها النصوص مع أنّه سبحانه يقول: ﴿صُنْعَ اللهِ الَّذِى اَتْقَنَ كُلَّ شَىءٍ﴾(النمل/ ٨٨).

و أضعف من القول بالتوقيف، القول بأنّ الذي ورد به التوقيف تسعة و تسعون اسماً ،حيث رووا عن رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم:«إنّ لله تبارك و تعالى تسعة و تسعين اسماً من أحصاها دخل الجنة» و قد أخرج الترمذي و ابن المنذر و ابن حبّان و ابن مندة و الطبراني و الحاكم و المردويه و البيهقي فهرس هذه الأسماء باسنادهم عن أبي هريرة[١].

مع انّه ورد في الكتاب و السنّة أسماء خارجة عن التسعة و التسعين كالبارئ، و الكافي، و الدائم، و البصير، و النور، و المبين، و الصادق، و المحيط، و القديم، و القريب، و الوتر، و الفاطر، و العلاّم، و المليك، و الأكرم، و المدبّر، و الرفيع، و ذي الطول، و ذي المعارج، و ذي الفضل، و الخلاّق، و المولى، و النصير، و الغالب، و الرب، و الناصر، وشديدالعقاب، و قابل التوب، و غافرالذنب، و مولج الليل في النهار، و مولج النهار في الليل، و مخرج الحي من

(١) سيوافيك نقله من صحيح الترمذي، و نقله السيوطي عنه في الدرّ المنثور.

الميت، و مخرج الميت من الحي، و السيّد، و الحنّان، و المنّان.

وقد شاع في عبارات العلماء المريد، و المتكلّم، و الشيء، و الموجود، و الذات، و الأزلي، و الصانع، و الواجب[1]. أضف إلى ذلك: إنّ اثبات الشيء لايدل على نفي ماعداه، فعدم ورود بعض الأسماء في هذه الرواية لايدل على تحريم تسميته به.

الروايات و توقيفية الأسماء

و ربّما يستدل على توقيفية الأسماء ببعض الروايات المرويّة عن أئمة أهل البيت(عليهم السلام).

١ ـ فعن محمدبن حكيم قال: كتب أبوالحسن موسى بن جعفر (عليهما السلام) إلى أبي: «إنّ الله أعلى و أجل و أعظم من أن يبلغ كنه صفته، فصفوه بما وصف به نفسه و كُفّوا عمّا سوى ذلك»[2].

و الشاهد في قوله: «كفّوا عمّا سوى ذلك».

٢ ـ ما رواه حفص أخو مرازم عن المفضّل. قال سألت أباالحسن(عليه السلام) عن شيء من الصفة فقال: لاتجاوزوا ما في القرآن[3].

و الروايتان لاتخلوان من الضعف سنداً و دلالة، فقد ورد في سندهما سهل بن زياد و هو ضعيف، كما اشتمل الثاني على ضعيف كسندي بن ربيع، و مجهول كحفص «أخومرازم»، و امّا ضعف الدلالة فمن المحتمل جداً انّ الهدف منع تسميته بما يسمّى به عوام الناس من غير اكثرات، فربما يسمّونه بأُمور يشتمل على

---

(١) شرح المقاصد للتفتازاني ج ٢ ص ١٧٢.

(٢) الكافي ج ١ باب النهي عن الصفة بغير ما وصف الله به نفسه الحديث ۶.

(٣) المصدر نفسه.

جهات من النقص و التشبيه، فلأجل ذلك يقول الامام: «كفّوا عمّا سوى ذلك» أو «لاتتجاوزوا ما في القرآن»، و أمّا إذا كانت التسمية بريئة عن النقص و العيب، مناسبة لساحته سبحانه من العزّ و التنزيه كتوصيفه بواجب الوجود فالروايات منصرفة عنه.

و الذي يقوّي ذلك الاحتمال انّه ورد في الأوساط الاسلامية صفات خبرية تعد من بدع اليهود و النصارى فقد أدخلها أحبار اليهود و رهبان النصارى حتى يشوّهوا بذلك عقائد المسلمين كما حقّقناه في موسوعتنا حول الملل و النحل[1].

و أمّا إذا كانت التسمية و التوصيف مطابقة للضوابط التي يستقل به العقل في توصيفه و تحميده و تكريمه فالروايتان منصرفتان عنه، و بذلك يتّضح أنّه يصحّ تسميته بواجب الوجود، و توصيفه بالضرورة الأزلية، و غيرهما ممّا ورد في كتب الفلسفة و العرفان.

۴ ـ بساطة الذات و كثرة الأسماء

إنّ الكتاب و السنّة يثبتان لله سبحانه أسماءً و صفات متكثّرة و مختلفة هذا من جانب، و من جانب آخر تدل البراهين العقلية على أنّه سبحانه بسيط غير متكثّر فعندئذ كيف تجتمع البساطة مع كثرة الصفات؟ فهما متغايران في بدء النظر.

و إن شئت قلت: إنّ الوحدة كمال و الكثرة نقصان، و هذا يقتضي وحدة الذات من دون طروء كثرة هناك. هذا من جانب.

و من جانب آخر: إنّ الموجود الذي هو قادر على جميع المقدورات، و عالم بجميع المعلومات، حيّ، حكيم، سميع، بصير، أكمل من الموجود الذي ليس كذلك فلامناص من اثبات الصفات المختلفة عليه و عندئذ يقع العقل في حيرة

---

(۱) لاحظ: الجزء الأوّل من تلك الموسوعة التي انتشرت باسم «بحوث في الملل و النحل».

ودهشة بسبب تعارض هذين الأمرين و كلّ منهما يهدف إلى اثبات الكمال لله سبحانه ولأجل ذلك ذهبت فرقة إلى نفي الصفات خوفاً من انكار الوحدانية، كما انّ طائفة أُخرى وقعوا في مغبّة الكثرة رغبة في توصيفه بالصفات الكمالية، و هناك ثلّة جليلة جمعوا بين الوحدة و البساطة، و كونه متّصفاً بصفات كمالية مختلفة.

ثمّ ان الإشكال إنّما هو في الصفات الجمالية التي يعبّر عنها بالصفات الثبوتية لكونها راجعة إلى صفات وجودية تختلف كلّ منها عن الأُخرىٰ، فيُشكل الجمع بينها و بين القول بالوحدة و البساطة، و أمّا الصفات الجلاليّة أعني الصفات السلبية مثل قولنا ليس بجسم و لاعرض فلاتوجب كثرة السلوب، كثرة في الذات بشهادة انّه يصحّ سلب كثير من الأُمور عن الجزء الذي لايتجزّأ.

و مثلها كثرة النسب و الاضافات التي تنسب إلى الذات في مرحلة متأخّرة فهي لاتوجب كثرة في الذات، و ذلك نظير الوحدة فإنّها أبسط الأشياء مع أنّه يلحقها أُمور إضافية و نسبيّة. فيقال: الواحد نصف الاثنين، و ثلث الثلاثة، و ربع الأربعة وهكذا إلى غير النهاية من النسب و الاضافات العارضة للواحد، فالكلام كلّه في الصفات الثبوتية كالعلم و القدرة و الحياة التي لها حقائق خارجية.

ثمّ إنّ بعض المتكلّمين لمّا لم يتوفّق للجمع بين وحدة الذات و كثرة الصفات لجأ إلى أحد الأمرين:

الأوّل: إرجاع الصفات الثبوتية إلى السلبية و قد عرفت انّ كثرة السلوب لاتنثلم به وحدة الشيء فمعنى كونه عالماً أنّه ليس بجاهل، و معنى كونه قادرا أنّه ليس بعاجز و هكذا و هذه النظرية منسوبة إلى أبي إسحاق النظام، و لكنّها غير تامّة لأنّه سبحانه واجد لواقعيّة هذه الكمالات حسب الأقيسة العقلية، و حسب ما يرشد إليه الكتاب و السنّة فهو متصف بالعلم و القدرة، و بالتالي يطرد عن ذاته الجهل والعجز في الدرجة الثانية لا أنّه ليس له هذه الكمالات و إنّما يسلب عنه النقائص.

الثاني : القول بالنيابة و حاصله أنّه ليس هناك علم و لاقدرة ولاحياة و لكن يترتب على الذات ما يترتب على وجود هذه الصفات، فالذات لأجل كمالها تقوم مقامها و هذا القول منقول عن بعض المعتزلة[1]. و هو أيضاً مخالف للبرهان وظاهر الكتاب و السنّة.

إنّ هناك طائفة جليلة و في مقدّمتهم الراسخون في الحكمة الالهية جمعوا بين بساطة الذات و اتّصافه بحقائق هذه الأوصاف بمعنى: إنّ وجوداً واحدا كلّه علم، و كلّه قدرة، و كلّه حياة، لا أنّ بعضه علم، و بعضه الآخر قدرة، و بعضها الثالث حياة و لايقف عليه إلاّ من له قدم راسخ في الأبحاث الفلسفية و لأجل ذلك نرى أنّ الفخر الرازي يردّ هذه النظرية بسهولة، فيقول:«و هذا أيضاً ضعيف لأنّ المفهوم من كونه «قادراً» غير المفهوم من كونه «عالماً» و حقيقة الذات الواحدة، حقيقة واحدة و الحقيقة الواحدة لاتكون عين الحقيقتين، لأنّ الواحد لايكون نفس الاثنين»[2].

ثمّ اختار أنّ صفاته سبحانه زائدة على الذات و لم يبال بوجود الكثرة في ساحة الذات و تعدد القدماء، و الحقّ إنّ المسألة تعدّ من الأسرار الالهية التي يستصعب ادراكها إلاّ على من آتاه الله من لدنه علماً و حكمة كما أشار إليه صدر المتألّهين[3].

فنقول: إنّ ما ذكره الرازي مردود بوجهين:

أوّلاً: فبالنقض بأنّ موجوداً امكانياً كزيد كلّه معلوم لله سبحانه، و كلّه مقدور له،و حيثيّة المعلومية في الخارج، نفس حيثية المقدورية و ليست حيثية المعلومية في الخارج مغايراً لحيثية المقدورية، و إلاّ يلزم أن تكون الحيثيّة الثانية غير معلومة لله سبحانه، و هو خلف، لفرض كونه عالماً بكلّ شيء و لأجل ذلك نقول: ثبت في

---

(١) هو رأي «عبّاد بن سليمان المعتزلي» و الجبائيين خلافاً لأبي الهذيل العلاّف عنهم، لاحظ «بحوث في الملل و النحل ج ٢ ص ٨٠ ـ ٨١».

(٢) لوامع البينات للرازي ص ٢٤.

(٣) الأسفار الأربعة: ج ٦ ص ١٠.

محله أنّ الكثير قابل للانتزاع من الواحد من حيث أنـّه واحد و إن كان الواحد من حيث أنّه واحد لايمكن انتزاعه من الكثير بما هو كثير.

و ثانياً: فبالحل: فإنّ ما ذكره من أنّ المفهوم من كونه قادراً غير المفهوم من كونه عالماً و إن كان صحيحاً لكن ما رتّب عليه من قوله:«و الحقيقه الواحدة لاتكون عين الحقيقتين، لأنّ الواحد لايكون نفس الاثنين» غير صحيح و منشأ الاشتباه هو الخلط بين التغاير المفهومي و التغاير الخارجي فكلّ مفهوم يستحيل أن يكون في عالم المفهومية نفس المفهوم الآخر، فلو قال قائل زيد موجود و أراد إنّ نفس مفهوم المسند إليه نفس مفهوم المسند فقد أخطأ خطأً عظيماً، و ليس مفاد الحمل الشائع الحكاية عن الوحدة في عالم المفهوم و لو أراد الرازي هذا لصحّ قوله: «الواحد لايكون نفس الأثنين».

و أمّا لو أراد الحقيقة الخارجية فهو غير صحيح إذ لامانع من أن يكون شيء واحد بما هو واحد مصداقاً لمفهومين مختلفين، وقد عرفت أنّ كلّ موجود امكاني كلّه معلوم لله سبحانه، كما أنّ كلّه مقدور، و ليست حيثيّة المعلوميّة مغايرة للحيثيّة المقدوريّة و إلاّ يلزم أن يكون جهة المعلوميّة خارجة عن إطار قدرته، أو العكس.

قال الحكيم السبزواري: «اختلط عليهم المفهوم و المصداق فيرون اختلاف المفاهيم و يتوهّمون اختلاف وجودها و مصداقها بحسبها، و كأنّهم لم يقرع أسماعهم جواز انتزاع مفاهيم مختلفة من مصداق واحد و هذا نظير أنّه يصدق عليك انّك مقدور لله و معلوم، و مراد و معلول له، و أنّك شخص واحد، و لايمكنك أن تقول: أنا مقدور من جهة، و معلوم من جهة أُخرى مثلاً، إذ يلزم أن تكون حيثيّة مقدوريتك غير معلومة له مع أنّه لايعزب عن علمه مثقال ذرّة و حيثيّة معلوميتك غير مقدورة له مع ثبوت عموم قدرته، فظهر أنّ اتّحاد مفاهيم كثيرة في الوجود و المصداق واقع»[1].

---

(١) شرح المنظومة للحكيم السبزواري ص١٥٤ ـ ١٥٥.

قال صدر المتألهين: «واجب الوجود و إن وصف بالعلم و القدرة و الإرادة لكن ليس وجود هذه الصفات فيه إلاّ وجود ذاته بذاته، فهي و إن تغايرت مفهوماتها لكنّها في حقّه تعالى موجودة بوجود واحد».قال الشيخ في التعليقات: «الأوّل: إنّه تعالى لايتكثّر لأجل تكثّر صفاته لأنّ كلّ واحدة من صفاته إذا حقّقت تكون صفة أُخرىٰ بالقياس إليه، فيكون قدرته حياته، و حياته قدرته، و تكونان واحدة، فهو حيّ من حيث هو قادر، و قادر من حيث هو حيّ، و كذا في سائر صفاته»[1].

و إن شئت قلت: إنّ الوجود ربّما يبلغ في الكمال مرتبة كاملة لايتصور فوقه فيكون بوحدته و بساطته نفس هذه الكمالات من العلم و القدرة و الحياة من غير أن تتكثّر الذات و تتعدّد حقيقة أو اعتباراً و حيثيةً، و ذلك لأنّ حيثيّة الذات بعينها حيثية هذه الصفات. قال أبو نصر الفارابي:

«وجود كلّه، وجوب كلّه، علم كلّه، قدرة كلّه، حياة كلّه لا أنّ شيئاً منه علم و شيئاً آخر منه قدرة ليلزم التركيب في ذاته، و لا أنّ شيئاً فيه علم و شيئاً آخر فيه قدرة ليلزم التكثّر في صفاته الحقيقية»[2].

بيان آخر لوحدة الصفات

ثمّ إنّ الراسخين في الحكمة الالهيّة أرجعو الصفات الثبوتية إلى وصف واحد و الصفات السلبية إلى سلب واحد، كما أرجعوا الصفات الاضافية إلى اضافة واحدة و ليس هذا الارجاع أمراً اعتبارياً ذهنياً بل التعليل العقلي يشهد بذلك مثلاً:إنّ سلب الامكان عنه تعالى مبدأ لسائر السلوب،فانّ الجوهرية و العرضية و الحدوث و الحلول كلّها من لوازم الامكان فسلبه يلازم سلب كلّ هذه الصفات السلبية، كما أنّ جميع

---

(١)الأسفار: ج ۶ ص ١٢٠.

(٢) الأسفار: ج ۶ ص ١٢١، و الفرق بين القسمين هو: انّ العلم في الشقّ الأوّل موجود في مرتبة الذات بخلافه في الشقّ الثاني فهو فيه زائد عليها.

الصفات الثبوتية من العلم و القدرة و الحياة يرجع إلى أصل واحد و هو وجوب الوجود و الوجود المتأكّد و قد عرفت أنّ المحقّق الطوسي استنتج من توصيفه سبحانه بالغني، و واجب الوجود، جميع الصفات الكمالية، كما أنّ جميع الصفات الإضافية كالخالقية و الرازقية و العلية ترجع إلى إضافة واحدة و هي اضافة القيّوميّة، فانّ كونه بحيث يقوم به غيره من وجود أو حيثية وجودية عبارة أُخرىٰ عن قيّوميّته، فالخلق و الرزق و الحياة و العزّة و الهداية حيثيّات وجوديّة و هي قائمة به مفاضة من عنده.

فاتّضح أنّه يمكن الجمع بين الكمالين: كمال البساطة و كمال اتّصاف الذات بواقع الصفات الكماليّة بشرط أن تقف على موضع الوحدة، و انّ المدّعى ليس اتحادها مع الذات في اطار المفهوم بل المدّعى اتّحاد واقعية الذات مع واقعيّة هذه الصفات في الخارج، و كم له من نظير في عالم الأعيان[1].

٥ ـ تقسيم صفاته إلى الجماليّة و الجلاليّة

إنّ صفات الله تعالى على نوعين: جماليّة و جلاليّة.

فالجماليّة عبارة عن الألفاظ الدالّة على معان قائمة بذات الله تعالى كقولنا: عالم، قادر، حيّ.

و الجلاليّة عبارة عن سلب معان عن الله سبحانه كقولنا: «الله ليس بجسم و لاجسمانيّ و لاجوهر و لاعرض» و لعلّه إلى القسمين يشير قوله سبحانه: ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِى الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ﴾ (الرحمن/ ٧٨).

فصفة الجلال ما جلّت ذاته عن مشابهة الغير، و صفة الاكرام ما تكرّمت

---

(١) و سنرجع الى هذا البحث عند دراسة كون صفاته عين ذاته، و ما ذكر هنا ـ كثرة أسمائه و بساطة ذاته ـ و ماسيأتي: صفاته عين ذاته، وجهان لعملة واحدة غير أنّ حيثيّة البحث في المقامين مختلفة.

ذاته بها و تجمّلت[1].

و بعبارة أخرى:الصفة إمّا ايجابيّة ثبوتيّة، و إمّا سلبيّة تقديسيّة، و قد حصروا الاولى في ثمانية و هي:العلم، و القدرة، و الحياة، و السمع، و البصر، و التكلّم، و الغنىٰ، و الصدق، كما حصروا الثانية في سبعة و هي انه تعالى ليس بجسم، ولاجوهر، و لاعرض، و لايرى، و ليس بمتحيّز، و لاحالّ في غيره، و لايتّحد بشيء.

و بعبارة ثالثة لو كانت الصفة تثبت وجود كمال في الموصوف و واقعية في ذاته، تعدّ كمالاً لها و سمّيت ثبوتية أو جماليّة أو كماليّة أو معنويّة على اختلاف مصطلحاتهم، و لو كانت الصفة تهدف إلى نفي نقيصة و حاجة عنه سبحانه سمّيت سلبية أو جلاليّة، فالعلم و القدرة و الحياة من الصفات الثبوتيّة لأنّها تعرب عن وجود كمال في الذات الالهيّة كما انّ نفي الجسمانيّة و الحلول و التحيّز من الصفات السلبية لأنّها تهدف إلى سلب هذه النقائص عن ساحته وذاته.

و على وجه الإجمال كلّ اسم يدل على تنزّهه تعالى و خروجه عن الحدّين: حد الإبطال و حد التشبيه فهو جلاليّ، مثل: عزيز، و سبّوح، و جليل، و سرمد، و غيرها مما تدلّ على غناه عمّا سواه و عدم مشابهته بشيء من خلقه، و كلّ اسم يدل على شيء من كمالاته تعالى فهو جماليّ مثل: عليم، و قدير، و سميع، و بصير، مما يدلّ على استحقاقه لشيء من الكمالات فجلاله عين جماله، و جماله عين جلاله، و كلاهما عين ذاته، و لكن التعدّد في عالم الأسماء فالأسماء الجلاليّة مظاهر عالم العزّة، و الأسماء الجمالية مظاهر عالم العظمة.

و لأجل ذلك ذهب المحقّقون إلى أنّ الصفات الثبوتيّة و السلبيّة لاتنحصر في الثمانية و السبعة فإذا كان الملاك فيهما اثبات كمال أو رفع نقص فكلّ كمال و جمال

---

(١) الأسفار ج ٦ ص ١١٨، و العجب إنّ الرازي جعل قوله «و الاكرام» إشارة الى الصفات الإضافيّة. لاحظ لوامع البينات: ص ٣٣.

ثابت لله سبحانه و هو واجد له، و كلّ نقص وحاجة منفيّ عنه سبحانه ومسلوب عنه.

و من هناك يمكن أن يقال: إنّه ليس لنا من الصفات الثبوتيّة إلاّ وصف واحد، و هو ثبوت الكمال المطلق له سبحانه، و من الصفات السلبيّة إلاّ سلب واحد و هو سلب النقص على وجه الاطلاق، فذاته سبحانه لاتخلو عن كلّ كمال و جمال، فلو وصفناها بالعلم و القدرة و الحياة و غيرها، فلأجل انّ كلّ ذلك كمال و عدمها نقص، كما انّ سلب الجهل و العجز و الموت و الجسميّة و التركيب و الانفعال ليس إلاّ لأجل انّها علامة النقص و الافتقار. على ضوء ذلك يمكن ارجاع جميع الصفات الثبوتية إلى وصف واحد، و ارجاع الصفات السلبيّة إلى سلب واحد من دون أن تكون هناك عناية بالثمانية أو السبعة، و يؤيّد ذلك انّ الصفات و الأسماء التي وردت في القرآن الكريم تفوق بأضعاف المرّات هذا العدد الذي ذكره المتكلّمون و الحكماء من الصفات لله.

و قد عرفت كلام صدرالمتألّهين في هذا المضمار فلانعيد.

٦ـ تقسيم صفاته إلى الذاتيّة و الفعليّة

إنّ لصفاته سبحانه وراء التقسيم الماضي تقسيماً آخر و هو كون الصفة إمّا صفة ذات، أو صفة فعل، فيعدّون العلم و القدرة و الحياة من صفات الذات، كما يعدّون صفة الخلق و الرزق و المغفرة من صفات الفعل، و هذا تقسيم متين جداً غير أنّ المهم تعريفهما بنحو جامع و مانع و إليك تعريفهما:

إذا كان فرض الذات و حدها كافياً في حمل الوصف عليه، فالوصف ذاتي.

و أمّا إذا لم يكن فرضها كافياً في توصيف الذات بها، بل توقّف على فرض غيرها «و لاغير في دار الوجود إلاّ فعله» فالصفة صفة فعل، و هذا كالخالق فإنّ الذات غير كافية لانتزاع الخلق و الرزق، بل يتوقّف على فرض الغير و هو فعله

سبحانه، فالذات إذا لوحظت مع الفعل و وصفت بأوصاف تسمّى تلك الأوصاف صفات الفعل[1].

و إن شئت قلت: إنّ ما يحتاج في تحققه إلى فرض تحقّق الذات قبلاً، كالخلق و الرزق فهي الصفات الفعلية و هي زائدة على الذات، منتزعة عن مقام الفعل، و معنى انتزاعها عن مقام الفعل إنّا مثلاً نجد هذه النعم «التي نتنعّم بها ونتقلّب فيها» نسبتها إلى الله سبحانه نسبة الرزق المقرّر للجيش من قبل السلطان فنسمّيها رزقاً و إن كان منتهياً إليه تعالى نسميه رزّاقاً و مثله الخلق و الرحمة و المغفرة و سائر الصفات الفعليّة، فهي تطلق عليه تعالى و يسمّى هو بها من غير أن يتلبّس بمعانيها كتلبّسه بالحياة و القدرة و غيرها من الصفات، و لو تلبّس بها حقيقة لكانت صفات ذاتية غير خارجة من الذات[2].

و على ضوء ذلك فالصفات على قسمين:

١ ـ ما لايحتاج في تحقّقه إلى فرض تحقّق الذات قبل الوصف و ذلك مثل العلم و القدرة و الحياة من غير فرق بين كونها متّحدة مع الذات في مقام الوجود كما عليه العدلية، و بين كونها زائدة عليها كما عليه أهل الحديث و الأشاعرة، فإنّ القول بالزيادة ليس بمعنى تحقّق الذات قبلاً ثم عروض هذه الصفات، و إنّما يكفي في ذلك تحقّق الذات و الصفة معاً، فهذه هي الصفات الذاتية.

٢ ـ ما يحتاج في تحقّقها في الخارج إلى فرض تحقّق الذات قبلاً كالخلق والرزق فهي الصفات الفعلية، و هي زائدة على الذات بحكم انتزاعها باعتبار صدور شيء منها.

---

(١) الميزان ج ٨ ص ٣٦٨.

(٢) نهاية الحكمة: ص ٢٨٤.

تعريف آخر للذاتية و الفعلية

و هناك تعريف آخر لتمييز الذاتية عن الفعلية و هو إنّ كلّ ما يجري على الذات على نسق واحد فهو صفة الذات مثل قولنا «يعلم» و «يقدر» و إنّه «حي» و لايصح أن يقال «لايعلم» و «لايقدر» و انّه «ليس بحي» أيضاً، و أمّا ما يجري عليه سبحانه على وجهين أي بالايجاب تارة و بالسلب أخرى، فهذا صفة الفعل فيصح أن يقال يخلق و لايخلق، و يرزق و لايرزق، و يرحم و لايرحم.

قال الشيخ المفيد: «لايصحّ وصفه تعالى بأنّه يموت أو بأنّه يعجز أو بأنّه يجهل، و لايصحّ وصفه بالخروج عن كونه حيّاً و عالماً و قادراً، و لكن يصحّ الوصف بأنّه غير خالق اليوم، و لارازق لزيد، و لامحيي لميت، و لامبدىء لشيء في هذا الحال و لامعيد له، و يصح الوصف له بأنّه يرزق، و يمنع، و يحيي، و يميت، و يبدئ، و يعيد، و يوجد، و يعدم، فثبت إنّ العبرة في أوصاف الذات و أوصاف الأفعال بما ذكرنا»[١].

و قد اختار هذا الملاك الشيخ الكليني في كافيه فانّه بعد ما نقل جملة من الروايات حول صفات الذات و صفات الفعل له تعالى قال:

«إنّ كلّ شيئين وصفت الله بهما و كانا جميعاً في الوجود أي ايجاباً و سلباً، اثباتا و نفياً فذلك صفة الفعل[٢].

و لعلّ في بعض الروايات ما يؤيّد هذا التعريف[٣].

٧ـ تقسيم صفاته إلى نفسيّة و اضافيّة

ثمّ إنّه لصفاته الثبوتية تقسيماً آخر و هو تقسيمه إلى النفسيّة و الإضافيّة.

---

(١) تصحيح الاعتقاد: ص ١٨٥ـ ١٨٦.

(٢) الكافي ج ١ ص ١١١.

(٣) التوحيد للصدوق ـ باب صفات الذات و صفات الأفعال: الحديث ١ ص ١٣٩.

قال صدرالمتألّهين :

«و الثبوتيّة تنقسم إلى حقيقية كالعلم و الحياة، و اضافية كالخالقية و الرازقيّة و العليّة و جميع الحقيقيّات ترجع إلى وجوب الوجود أعني الوجود المتأكّد و جميع الاضافات ترجع إلى إضافة واحدة و هي اضافة القيّوميّة»[1].

و بعبارة أُخرىٰ : فما لاإضافة في معناه إلى الخارج عن مقام الذات كالحياة، فهو نفسيّ، و ماله اضافة إلى الخارج سواء كان معنى نفسيّاً ذااضافة كالصنع والخلق فهي النفسيّة ذات الاضافة، أو معنى إضافيّاً محضاً كالخالقيّة و الرازقيّة فهي الإضافة المحضة[2].

٨ ـ تقسيم آخر منسوب إلى أهل المعرفه

و هناك تقسيم آخر ينسب إلى أهل المعرفة ذكره الحكيم السبزواري في «أسرار الحكم» و حاصله : تقسيم صفاته إلى تنزيهيّة و تشبيهيّة، و المقصود من الأوّل ما لايوجد إلاّ في الواجب جلّ اسمه، كقولنا : القديم الأزلي، و الذاتي، و البسيط المحض، و القدّوس المفسّر عندهم بما لاماهية له، فإنّها صفات خاصّة، لايوجد نظيرها في الموجودات الامكانية حتّى بالمعنى المناسب لها .

و المراد من الثاني ما يوجد نظيره في الممكنات كالسميع و البصير، فإنّه و إن كان فرق واضح بين كونه سميعاً و بصيراً و كون الإنسان كذلك، لكن النتيجة مشتركةبينهما[3].

و هذا التقسيم أمر لاطائل تحته : لأنّ صفاته تحمل عليه، بقيد التجريد عن وصمة الامكان وسمة المادية، و عندئذ يكون الجميع أوصاف كمال و صفات جمال ننزّه بها ربّنا عن النقائص .

---

(١) الاسفار ج ۶ ص ١١٨ ـ ١١٩ .

(٢) الميزان ج ٨ ص ٣۶٩ .

(٣) أسرار الحكم ص ۴٩ .

٩ ـ تقسيم صفاته إلى الذاتيّة و الخبريّة

قسّم بعض المتكلّمين صفاته سبحانه إلى ذاتية و خبرية، و المراد من الأُولى أوصافه المعروفة من العلم و القدرة و الحياة، و المراد من الثانية ما أثبتته ظواهر الآيات و الأحاديث له سبحانه و أخبرت عنها كالقدم و الوجه و اليدين و القدوم والنزول إلى غير ذلك، و هذه الصفات قد أوجدت ضجّة كبرى بين المتكلّمين، فقسّمتهم إلى طوائف مختلفة، و سنبحث عن هذه الصفات في فصل خاص.

١٠ ـ تقسيمها إلى صفات اللطف و القهر

إنّ صفاته سبحانه تنقسم ـ حسب الظاهر ـ إلى صفات لطف و صفات قهر. فالمتبادر من الرحمن و الرحيم و الغفور و الحليم، يضاد المتبادر من القاهر والجبّار و المنتقم، و قد ورد في الأدعية توصيفه بـ«قاصم الجبارين» و «مبيرالظالمين» و لكلّ مجال و مظاهر، و لذلك عندما يأمر بقطع يدالسارق يصف نفسه بأنّه عزيز حكيم، يقول سبحانه: ﴿وَ السارِقُ وَ السارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نكَالاً مِنَ اللهِ وَاللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (المائدة/ ٣٨). و المقام يناسب لأن يتجلّى سبحانه بأوصافه القهاريّة، و لو قال مكانهما غفور رحيم لكان مخلاً بالبلاغة.

و لكنه سبحانه في المواضع التي تطلب بلاغة المقال يتجلّى بوصف الرحمة والمغفرة و... و لكن هذا التقسيم، تقسيم ظاهري، و الكلّ مظاهر رحمته و مجالي رأفته، ولأجل ذلك قال أهل المعرفة: «تحت كلّ لطف قهر،و تحت كلّ قهر لطف».

يقول سيد الموحّدين:

و كم لله من لطف خفي يدقّ خفاه عن فهم الذكي

كيف و هو سبحانه يصف نفسه بقوله: ﴿وَ رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾(الأعراف/ ١٥٥) و في الدعاء المأثور عن أميرالمؤمنين «يا من سبقت رحمته

غضبه» و لأجله نؤمن انّ في قهره رحمة للمقهور عليه، و انّ في عذابه لطفاً خفياً للمعذّب.

١١ ـ الأسماء العامّة و الخاصّة

إنّ بين نفس الأسماء سعة وضيقاً، و عموماً و خصوصاً، فمنها خاصة، و منها عامة، فالعالم اسم خاص بالنسبة إلى الحيّ، و عام بالنسبة إلى السميع و البصير و الشهيد و اللطيف و الخبير.

و الرزّاق خاص بالنسبة إلى الرحمان، و عام بالنسبة إلى الشافي و الناصر و الهادي، و على هذا القياس.

فللأسماء الحسنى عرض عريض تأخذ في السعة و العموم، ففوق كلّ اسم ما هو أوسع منه و أعم، حتّى ينتهي إلى اسم الله الأكبر الذي يسع وحده، جميع حقائق الأسماء، و تدخل تحته شتات الحقائق برُمّتها، و هو الذي نسمّيه غالباً بالاسم الأعظم.

و من المعلوم انّه كلّما كان الاسم أعم، كانت آثاره في العالم أوسع، و البركات النازلة منه أكبر و أتم لما انّ الآثار للأسماء كما عرفت، فما في الاسم من حال العموم و الخصوص يحاذيه بعينه أثره، فالاسم الأعظم ينتهي إليه كلّ أثر و يخضع له كلّ أمر[١].

١٢ـ هل الاسم الاعظم من قبيل الألفاظ؟

قد اشتهر بين الناس انّ لله سبحانه بين أسماءه اسم أعظم مَن دعاه بهاستجيبت دعوته، و هل هو من قبيل الألفاظ أو أنّ له حقيقة وراءها؟ فقد حقّق حاله سيدنا

---

(١) الميزان ج ٨ ص ٣٧٠ ـ ٣٧١.

الأُستاذ«قدس الله سره» في تفسيره نأتي برمّته.

شاع بين النـاس انّه اسم لفظي مـن أسماء الله سبحانه إذا دعـي به استجيب، و لايشـذ مـن أثره شـيء، غيـر أنّهـم لمـّا لم يجـدوا هـذه الخـاصّـة في شـيء مـن الأسماء الحسنـى المعروفـة و لا في لفـظ الجلالـة، اعتقدوا انـّه مؤلـّف من حـروف مجهولة تأليفاً مجهولاً لنا، لو عثرنا عليه أخضعنا به لإرادتنا كلّ شيء.

و في مـزعمة أصحـاب العزائم و الـدعوات، إنّ لـه لفظاً يـدل عليه بطبعـه لا بالـوضع اللغوي، غير أنّ حـروفه و تأليفها تختلـف باختلاف الحوائج و المطـالب، ولهم في الحصول عليه طرق خاصّة يستخرجون بها حروفه أوّلاً، ثم يؤلّفونها و يدعون بها على ما يعرفه من راجع فنَّهم.

و في بعـض الروايات الواردة اشعـار ما بذلـك،كما ورد انّ ﴿بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ﴾ أقرب إلى اسم الله الأعظم من بياض العين إلـى سوادها، و ما ورد أنّه في آية الكرسـي و أوّل سورة آل عمران، و مـا ورد انّ حروفه متفـرّقة فـي سورة الحمد يعـرفها الإمام و إذا شاء ألّفها و دعا بها فاستجيب له.

و مـا ورد انّ آصـف بـن بـرخيـا وزيـر سليمـان دعـا بمـا عنـده مـن حـروف «اسم الله الاعظـم» فاحضر عرش ملكة سبأ عند سليمـان في أقل من طرفة عين، و ما ورد إنّ الاسم الأعظم علـى ثلاث و سبعين حرفـاً قسّم الله بين أنبيائه اثنتيـن و سبعين منها، و استـأثر بـواحدة منهـا عنده فـي علم الغيـب، إلى غيـر ذلك مـن الروايـات المشعرة بأنّ له تأليفاً لفظيّاً.

و البحث الحقيقي عن العلّة و المعلول و خواصّها يدفع ذلك كلّه، فإنّ التأثير الحقيقي يدور مدار وجود الأشياء في قوّته و ضعفه، و المسانخة بين المؤثّر، و الاسم اللفظي إذا اعتبر مـن جهة خصوص لفظه، كان مجمـوعة أصوات مسموعـة هي من الكيفيّات العرضيـّة، و إذا اعتبر من جهة معنـاه المتصوّر كان صورة ذهنيـّة لا أثر لها من حيث نفسها في شيء البتة، و من المستحيل أن يكون صوت «أوجدناه من طريق

الحنجرة أو صورة خياليّة نصورها في ذهننـا» يقهر بوجوده وجود كلّ شيء، و يتصرّف فيما نـريده على ما نـريده فيقلب السماءأرضـاً، و الأرض سماء، و يحوّل الدنيـا إلى الآخرة و بالعكس و هكذا، و هو في نفسه معلول لارادتنا.

و الأسماء الالهية واسعة، و اسمـه الأعظم خاصّة و ان كانت مـؤثّرة في الكون بوسائطه و أسبابـه لنزول الفيض من الذات المتعاليّة في هـذا العالم المشهود، لكنّها إنّما تـؤثر بحقائقها لا بـالألفاظ الدالـّة عليها، و لا بمعانيهـا المفهومة من ألفـاظها المتصوّرة في الأذهـان، و معنى ذلك إنّ الله سبحانه هـو الفاعل الموجـد لكلّ شيء بماله من الصفة الكـريمة المناسبة له التي يحويها الاسم المنـاسب لا تأثير اللفظ أو الصورة المفهومة في الذهن أو حقيقة أُخرى غير الذات المتعالية.

إلاّ انّ الله سبحانه وعد اجابة دعوة مـن دعاه كما في قوله: ﴿أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾(البقـرة/ ١٨٦)، و هذا يتـوقّف علـى دعاء و طلـب حقيقي، و أن يكـون الدعاء وَ الطلب منه تعالى لا من غيره ـ كما تقدّم في تفسير الاية ـ فمن انقطع عن كلّ سبب و اتّصل بـربّه لحاجة من حوائجـه فقد اتّصل بحقيقة الاسم المناسـب لحاجته فيؤثّـر الاسم بحقيقته و يستجاب لـه، و ذلك حقيقة الـدعاء بالاسم، فعلـى حسب حال الاسم الذي انقطع إليـه الداعي يكون حال التأثير خصوصـاً و عموماً، و لو كان هذا الاسم هو الاسم الأعظم لانقاد لحقيقته كـلّ شيء، و استجيب للداعي به دعاؤه على الاطـلاق. و على هذا يجـب أن يحمل ما ورد من الـروايات و الأدعية فـي هذا الباب دون الاسم اللفظي أو مفهومه.

و معنى تعليمه تعالى نبيّاً من أنبيائه أو عبداً من عباده اسماً من أسمائه أو شيئاً من الاسم الأعظـم، هو أن يفتح له طريق الانقطـاع إليه تعالى باسمه ذلـك في دعائه ومسألته، فـان كان هناك اسم لفظي و لـه معنى مفهوم فإنّما ذلـك لأجل انّ الالفاظ ومعانيها وسائل و أسباب تحفظ بها الحقائق نوعاً من الحفظ فافهم ذلك.

و اعلم أنّ الاسم الخاص ربّما يطلق على مـا لا يسمّى به غير الله سبحانه كما

قيل به في الاسمين: الله، و الرحمان.

أمّا لفظ الجلالة فهو علم له تعالى خاص به ليس اسماً بالمعنى الذي نبحث عنه.

و أمّا الرحمان فقد عرفت أنّ معناه مشترك بينه و بين غيره تعالى لما انّه من الأسماء الحسنى، هذا من جهة البحث التفسيري، و أمّا من حيث النظر الفقهي فهو خارج عن مبحثنا.

١٣ ـ صفاته عين ذاته لا زائدة عليه

قد عرفت عند البحث عن كثرة صفاته مع بساطة ذاته انّه يمكن انتزاع مفاهيم كثيرة عن البسيط غاية البساطة و انّ من منع ذلك فقد خلط بين التغاير المفهومي و المصداقي[1].

و ليس المراد وحدة الصفات مفهوماً بل المراد وحدتها تحقّقاً و مصداقاً، و لقد كان لهذا البحث صدى كبيراً في الأدوار السالفة و قد افترق فيه المسلمون إلى فرقتين فالقائلون بالاتّحاد سمّوا بنفاة الصفات، كما انّ القائلين بالزيادة نوقشوا بالقول بالقدماء الثمانية، فيجب علينا تحقيق الحق في ذلك المجال مضافاً إلى ما ذكرناه في البحث السابق.

إنّ كيفية اجراء صفاته سبحانه على ذاته أوجد هوّة سحيقة بين متكلّمي المعتزلة و الأشاعرة، فمشايخ الاعتزال لأجل حفظ التوحيد، و رفض تعدّد القديم، و تنزية الخالق عن التشبيه، ذهبوا إلى أنّ ملاك اجراء هذه الصفات هو الذات، وليست هنا أية واقعيّة للصفات غير ذاته إلاّ انّ عقيدتهم في ذلك المجال تقرّر بوجهين:

---

(١) سبق الكلام عن المقام عند البحث عن «بساطة ذاته و كثرة أسمائه» و قدعرفت انّ البحثين وجهان لعملة واحدة و هما متّحدان جوهراً و مختلفان حيثيّة.

الأوّل : ما نسبه إليه خصمهم أبوالحسن الأشعري من انّ الله عالم، قادر، حي بنفسه، لابعلم و قدرة و حياة[1].

و معنى هذا انّه ليس هناك حقيقة العلم و القدرة و الحياة، غير أنّ الآثار المترقّبة من الصفات مترتبة على الذات، مثلاً خاصية العلم اتقان الفعل و هي تترتب على نفس ذاته بلاوجود وصف العلم فيه و قد اشتهر بينهم: «خذ الغايات و اترك المبادىء»، و هذا النظر ينسب إلى أبي علي و أبي هاشم الجبائيين، و هؤلاء هم المعروفون بنفاة الصفات، و لايخفى انّ هذه النظرية لاتناسب ما تضافر عليه الكتاب من اثبات هذه الصفات عليه سبحانه بوضوح، كما تصادمه البراهين الفلسفية من انّه لايشذ عن حيطة وجوده أي كمال و انّه بسيط الحقيقة مع كونه جامعاً لكلّ الكمالات و أصحاب تلك النظرية و إن صاروا إليها لأجل حفظ التوحيد و التحرّز عن تعدد القدماء، لكن عملهم هذا أشبه بعمل الهارب من المطر إلى الميزاب. أو من الرمضاء إلى النار، أفيصح في منطق العقل إنكار هذه الكمالات لله سبحانه بحجّة انّ اثباتها يستلزم التركيب؟ فلو كان أصحاب تلك النظرية غير قادرين على الجمع بين بساطة الذات و اثبات الصفات كان اللازم عليهم الأخذ بالواضح المعلوم و هو كونه سبحانه عالماً قادراً حيّاً و السكوت عن كيفيّة اثباتها و إمرارها عليه، و احالة العلم بكيفيتهما إلى الله سبحانه و الراسخين في العلم.

الثاني : ما نقل عن أبي الهذيل العلاّف المعتزلي، فقد ذهب إلى ما ذهبت إليه الاماميّة تبعاً لإمامهم سيدالموحّدين علي بن أبي طالب(عليه السلام) فأثبت إنّ لله علماً و قدرة و حياة حقيقية و لكنّها في مقام التحقق و العينيّة نفس ذاته، و إليك نص عبارته:

«هو عالم بعلم هو هو، هو قادر بقدرة هي هو، هو حي بحياة هي هو، ـ إلى أن قال ـ إذا قلت: إنّ الله عالم، أثبتّ له علماً هو الله و نفيت عن الله جهلاً، و دللت على معلوم كان أو يكون، و إذا قلت:قادر نفيت عن الله عجزاً، و أثبتّ له

---

(١) مقالات الاسلاميين ج١ ص ٢٢٤.

قدرة هي الله سبحانه و دللت على مقدور، فإذا قلت: «الله حي أثبتّ له حياةً و هي الله و نفيت عن الله موتاً»[1].

و الفرق بين الرأيين جوهري، فالرأي الأوّل يركز على أنّ الله عالم قادر حي بنفسه لابعلم و لاقدرة و لاحياة، و أمّا الثاني و هو يركز على كونه سبحانه موصوفاً بهذه الصفات و إنّه عالم بعلم، و قادر بقدرة، و لكنها تتّحد مع الذات في مقام الوجود و العينيّة.

هذا هو الذي فهمنا من عبارة أبي الهذيل العلاّف و إن أصرّ القاضي عبدالجبار على ارجاع مقالته إلى ما يفهم من عبارة أبي علي و ابنه أبي هاشم، و قال: إنّه لم تتلخص له العبارة، و هذه النظرية هي المروية عن علي(عليه السلام) في خطبه و كلماته، و نأتي منها بما يرتبط بالمقام:

١ ـ «كمال توحيده الاخلاص له، و كمال الاخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كلّ صفة انّها غير الموصوف و شهادة كلّ موصوف انّه غير الصفة»[2].

٢ ـ «و لاتناله التجزئة و التبعيض»[3]. و قد مضت بعض الاحاديث التي تتعلق بهذا الشأن عند البحث عن بساطة الذات و كثرة الصفات.

و بذلك يعلم أنّ ما ردّ به أبوالحسن الأشعري نظرية وحدة الصفات مع ذات، إنّما ينسجم مع نظرية النيابة لا مع نظرية أبي الهذيل: «قال إنّ الزنادقة قالوا: إنّ الله ليس بعالم ولاقادر ولاحي ولاسميع ولابصير، و قول من قال من المعتزله: إنّه لاعلم لله و لاقدرة له، معناه: إنّه ليس بعالم و لاقادر و التفاوت في الصراحة والكناية»[4].

---

(١) شرح الاصول الخمسة: للقاضي عبدالجبار المعتزلي ص ١٨٣، و مقالات الاسلاميين ص ٢٢٥.

(٢) نهج البلاغة الخطبة ١ ـ طبع عبده ـ.

(٣) نهج البلاغة الخطبة ٨١ ـ طبع عبده ـ.

(٤) الابانة: ص ١٠٨.

و هذا النقد ــ لو سلم ـ فإنّما يتوجّه إلـى النظرية الأُولى لا الثانيـة ، و مع ذلك يمكن لأصحـاب النظرية الأُولـى الدفاع عن أنفسهـم أيضاً قائليـن بالفرق بيـن قول الزنـادقة و هذه النظريـة ، فالزنـادقة ينفون المبـادئ على الاطلاق ، و المعتزلـه ينفون المبادئ لكن يقيمون الذات مقام الصفات في الأثر و الغاية .

نعم ما أجاب به الأشعري عن النظرية الثانية ساقط جداً حيث قال:لو كان علم الله هو الله يلزم أن يصح أن نقول يا علم الله اغفرلي و ارحمني[1] .

و هذا النقـد يعرب عن عـدم تفريق الشيـخ بين الوحـدة المفهوميّة و الـوحدة المصداقيـة و المعتزلـة أعني أبـاالهذيـل و من تبعه أو من سبقـه لايدّعـون الوحـدة المفهومية حتى يصحّ أن نقول : يا علم الله اغفرلي ، و إنّما يقولون بالوحدة المصداقية و اتّحاد العلم مع الذات لايسوّغ استعمال العلم في الذات .

أدلّة القائلين بعينيّة صفاته مع ذاته

القائلون بوحدة صفاته مع ذاته يستدلّون بدليلين واضحين :

أحدهما : إنّ القول بالزيادة يستلزم تركيب الذات مع الصفات ، و التركيب آية حاجـة المركّب إلى كـلّ واحد من الجزئيـن ، و الحاجة حليف الامكـان ، و الممكن لايكون واجباً .

ثانيهما : إنّ القول بالزيـادة يستلزم تعدّد القدماء ، لأنّ المغايـرة حقيقية واقعيّة لا مفهوميّة ، و أدلـّة وحدة الواجب تضادها ، فـلامحيص من القول بالتـوحيد ، و في ذلك يقول الإمام أميرالمؤمنين(عليه السلام) :

«و كمال الاخلاص له نفـي الصفات (الزائدة) عنه لشهادة كلّ صفـة انّها غير

---

(١) نفس المصدر ص ١٠٨ .

الموصوف، و شهادة كلّ موصوف انّه غير الصفة فمن وصف الله (أي بوصف زائد على ذاته) فقد قرنه (أي قرن ذاته بشيء غيرها) و من قرنه فقد ثنّاه، و من ثنّاه فقد جزّأه و من جزّأه فقد جهله»[1].

و أيّ برهان أوضح من هذا البيان فإنّ القول بالاتّحاد يوجب تنزيهه عن التجزئة و نفي الحاجة عن ساحته، و لكن إذا قلنا بالتعدّد و الغيريّة، فذلك يستلزم التركيب و يتولّد منه التثنية، و التركيب آية الحاجة و الله الغني المطلق لايحتاج إلى ما سواه.

قال الصادق(عليه السلام): «لم يزل الله جلّ و عزّ ربّنا، و العلم ذاته ولامعلوم، و السمع ذاته و لامسموع، و البصر ذاته و لامبصر، و القدرة ذاته و لامقدور»[2].

هذا و يمكن الاستدلال على الوحدة بالذكر الحكيم، نرى أنّه سبحانه يقول في سورة التوحيد: ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ و يقول في آخرها: ﴿وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾.

فلو قلنا بأنّ الصدر ناظر إلى نفي المثليّة يلزم التكرار، و أمّا لو قلنا بأنّه ناظر إلى بساطة الذات و عدم تركبه فعندئذ يكون الصدر دليلاً على نفي التركيب، و الذيل دليلاً على نفي المثليّة.

و هناك كلمة قيّمة لأميرالمؤمنين في جواب أعرابي يوم الجمل فقال يا أميرالمؤمنين أتقول انّ الله واحد؟ قال (الراوي) فحمل الناس عليه قالوا: يا اعرابي أما ترى مافيه أمير المؤمنين من تقسّم القلب، فقال أمير المؤمنين(عليه السلام): دعوه، فإنَّ الذي يريده الأعرابي هو الذي نريده من القوم، ثم قال: يا اعرابي، اِنَّ القول في انَّ الله واحد على أربعة أقسام فوجهان منها لايجوزان على الله عزّ و جلّ، ووجهان يثبتان فيه ـ إلى أن قال ـ: «و أمّا الوجهان اللذان يثبتان فيه فقول القائل: هو

---

(١) نهج البلاغة: الخطبة ١.

(٢) التوحيد للصدوق ص ١٣٩.

واحد ليس له في الأشياء شبه كذلك ربّنا. و قول القائل: إنّه عزّ و جلّ أحديّ المعنى يعني به انّه لاينقسم في وجود و لاعقل و لاوهم. كذلك ربّنا»[1].

و هذا الحديث العلوي يركّز على البساطة و نفي توهّم الجزئية على الاطلاق سواء كان مبدأ التركيب هو زيادة الصفات على الذات أو غيرها كما هو الحال في تثليث المسيحيّين.

و أمّا أدلة القائلين بالزيادة فتبتني على أنّ واقعيّة الصفة هي البينونة، فيجب أن يكون هناك ذات و عرض ينتزع من إتصاف الأُولى بالثاني، عنوان العالم و القادر، فالعالم من له العلم، و القادر من له القدرة، لا من ذات نفسهما فيجب أن يفترض ذات غير الوصف[2].

يلاحظ عليه: أنّ الشيخ الأشعري يريد اقتناص الحقائق الفلسفية عن طريق اللّغة فإنّه لاشك إنّ لفظ العالم و القادر ظاهر فيما ذكر إلاّ انّه يجب رفع اليد عن هذا الظاهر بالبرهان العقلي، و عدم وقوف العرف على هذا المصداق من العالم و القادر لايمنع من صحّة اطلاقهما عليه.

أضف إلى ذلك انّ الفرق بين القول بالعينيّة و القول بالزيادة، كالفرق بين قولنا زيد عدل و زيد عادل، فالأُولى من القضيتين آكد في اثبات المبدأ من الآخر و لأجل ذلك كان القول بالعينية آكد في اثبات العلم له سبحانه من القول بالزيادة، فلو بلغ وجود امكاني إلى مبلغ من الكمال، بأن صار ذاته علماً و قدرة فهو أولى بالاتّصاف بهما ممّن يغاير ذاتُه صفتَه، و عدم وقوف العرف على هذا النوع من الصفات لايضرّ بالاتّصاف.

(١) التوحيد للصدوق ص ٨٣ ـ ٨٤.

(٢) اللمع للشيخ الاشعري ص ٣٠ بتقرير منّا.

مضاعفات القول بالزيادة

إذا كان في القول بعينيّة الصفات مع الذات، نـوع مخالفة لظاهر صيغة الفاعل اعني العالـم و القادر، كان في القول بـالزيادة مضاعفات، لايقبلهـا العقل السليم، ونشير إلى بعضها:

١ ـ تعدّد القدماء بعدد الأوصاف الذاتيّة، فلو كانت النصرانية قائلة بالتثليث، فالقائلون بالزيادة يقولون بقدماء كثيرة.

نعم القائلون بالزيادة يتمحّلون في رفع الاشكال بأنّ «المراد من الزيادة هو أنّها ليست ذاتـه و لاغيرهـا» و لكنّك ترى أنّـه كلام صـوري ينتهي عند الـدّقة إلـى ارتفاع النقيضين.

إنّ القول بأنّ له سبحانه صفات زائدة علـى الذات، قديمة مثلها، ممّا لايجترئ عليه مسلـم واع، و لم يكـن أحدٌ متفوّهـاً بهذا الشرك من المسلمين غيـر الكلابية، وعنهم أخذ الأشعري.

قال القاضـي عبد الجبار: «و عند الكلاّبيـة أنّه تعالى يستحـقّ هذه الصفات لمعانٍ أزليّة و أراد بالأزليّ: القديم، إلاّ أنّه لمّا رأى المسلمين متّفقين على أنّه لاقديم مع الله لم يتجاسر على اطلاق القـول بذلك، ثمّ نبـغ الأشعري و أطلق القول: بـأنّه تعـالى يستحـقّ هـذه الصفات لمعـانٍ قـديمة، لـوقـاحتـه و قلّة مبـالاتـه بالاسـلام والمسلمين»[1].

---

(١) الاصول الخمسة: ص١٨٣، ط مصر.

٢- إنّ القول باتّحاد صفاته مع ذاته، يستلـزم غناه في العلم بماوراء ذاته، من غيره فيعلم بذاته كلّ الأشياء من دون حاجة إلى وراء الذات. و هذا بخلاف القول بالزيادة إذ عليه يعلم سبحـانه بعلمٍ سوى ذاته، و يخلـق بقدرة خارجة عن ذاتـه، و كون هذه الصفات أزليّة، لايـدفع الفقر و الحاجة عن سـاحته سبحانه، مع أنّ وجـوب الوجود يلازم الغنا عن كل شيء.

إنّ «الصفاتيّة» في علم الكلام و تاريخ العقائد هم الأشاعرة و من لفّ لفّهم في القول بالأُوصاف الزائدة، كما أنّ المعطّلة هم نفاة الصفات وهم المعتزلة(حسب زعم الأشاعرة) حيث عطّلوا الذات عن التوصيف بالأوصاف الكمالية، و قالوا بالنيابة.

و قد عرفت أنّه ليس في القول بوحدة الصفات مع الذات «لا القول بالنيابة» أي تعطيل لتوصيف الذات بالصفات الكمالية.

إلى هنـا انتهى البحـث عن صفـاته الثبـوتية و وحـدتها مـع الذات، بقـي هنا بحثان:

الأوّل: البحث عـن صفاته الفعلية و إنّ الإرادة و التكلّـم هل هما مـن صفات الفعل أو من صفات الذات؟

الثانـي: عن كيفيـة حمل الصفـات الخبريـة عليه سبحـانه، و قـد كان لهـذا البحث دويّ في القرون الاولى الاسلامية، و إليك بيان الأوّل، و نؤخّر بيان الثاني إلى أن نفرغ عن تفسير أسمائه في القرآن.

١٤ ـ الإرادة صفة الذات أو صفة الفعل؟

قد تعرّفت علـى أنّ صفاته سبحانه تنقسم إلى ذاتية و فعليـة، و عرفت الملاك فيهما غير أنّه وقع البحث في بعض الصفات و أنّها هل هي من صفات الذات أو من صفات الفعل؟ و نخص بالذكر صفتي الإرادة و التكلّم فنقول:

الإرادة و الكراهة كيفيّتان نفسانيّتان كسائر الكيفيـّات النفسانيّة حاضرتان لدى النفس بلاتـوسيط شيء مثل اللّذة و الألـم فتكونان معلومتين للنفـس بعلم حضوري لاحصولي كمـا هو الحال في كلّ الأُمور الـوجدانية، و المهم تبيين مـاهية الإرادة في الإنسان ثم البحث عن إرادته سبحانه.

فنقول: إنّ في إرادة الإنسان آراء مختلفة نشير إليها[١].

أ- رأي المعتزلة في الإرادة

الإرادة عبارة عـن اعتقاد النفـع، و الكراهـة عبارة عـن اعتقاد الضـرر، و نسبة القدرة إلى طـرفي الفعل و الترك متساوية، فـإذا حصل في النفس الاعتقاد بـالنفع في أحد الطرفين، يرجّح بسببه ذلك الطرف ويصير الفاعل مؤثّراً فيه.

يلاحظ عليه: انّه تفسير للإرادة و الكراهة ببعض مبادئهما فإنّ الإرادة تنبثق عن الاعتقاد بالنفع كما انّ الكراهة تنبثق عـن الاعتقاد بالضرر، و لكن الاعتقاد غير الإرادة بشهادة انّ الاعتقاد بالنفع لايستتبع إرادة في جميع المجالات.

ب ـ الإرادة: الشوق النفساني

يظهر من بعض المشايخ «إنّ الإرادة هو الشوق النفسـاني الحاصل في النفس من الاعتقاد بالنفع».

---

(١) لاحظ: الوقوف على آراء المتكلمين في حقيقة الإرادة: شرح المواقف ج ٨ ص ٨١ ـ ٨٢.

يلاحظ عليه: أنّ تفسير الإرادة بالشوق تفسير ناقص إذ ربّما تتحقّق الإرادة و لايكون هناك أي شوق كما في تناول الأدوية المرّة لأجل العلاج، و ربّما يتحقّق الشوق المؤكّد و لاتكون هناك إرادة كما في مورد المحرّمات للرجل المتّقي فالنسبة بين الشوق و الإرادة عموم و خصوص من وجه.

ج ـ الإرادة هي العزم و الجزم

الإرادة لدى البعض عبارة عن كيفيّة نفسانيّة متخلّلة بين العلم الجازم و الفعل و يعبرّ عنه بالقصد و العزم تارة، و بالإجماع و التصميم أُخرى، و ليس القصد من مقولة الشوق كما انّه ليس من مقولة العلم ـ رغم حضوره لدى النفس كسائر الكيفيّات النفسانيّة ـ و باختصار: الإرادة هي القصد و إجماع النفس على الفعل و العزم القاطع هذا هو حقيقة الإرادة في الإنسان.

الإرادة الامكانية تلازم الحدوث

و على كلّ تقدير الإرادة في الإنسان بأيّ معنى فسّرت ظاهرة تظهر في لوح النفس تدريجيّة فيتقدّمها أُمور من تصوّر الشيء و التصديق بما فيه من الفائدة ثمّ حصول الاشتياق إليه في موارد خاصّة، ثمّ رفع الموانع عن طريق ايجاد الشيء و أخيراً حالة التصميم و القصد القطعي المحرّك للعضلات نحو المقصود.

و هذا أمر واضح يقف عليه الإنسان إذا تدبّر في حالات نفسه، و من المعلوم انّ الإرادة بهذا المعنى لايمكن توصيفه سبحانه به لأنّه يستلزم كونه موجوداً مادياً يطرأ عليه التغير و التبدل، و التكامل من النقص إلى الكمال، و من الفقدان إلى الوجدان و ما هذا شأنه لايليق بساحة الباريء.

الإرادة ملاك الاختيار

إنّ الإرادة ملاك الاختيار، فالفعل إنّما يوصف بالاختيار إذا صدر عن مشيئة

الفاعل و إرادته سواء قلنا إنّ نفس الإرادة أيضاً أمر اختياري أو خارج عنه، و هذا لايهمنا في هذا البحث، و إنّما المهم إناطة اختياريّة الفعل بسبق الإرادة عليها و الفاعل المريد المختار أكمل من الفاعل غير المريد المختار، و على ضوء ذلك لايمكن سلب الإرادة و الاختيار عنه سبحانه لأنّ فقدان الإرادة يستلزم أمرين:

١ ـ كونه فاعلاً غير مريد و بالتالي غير مختار.

٢ ـ كونه فاعلاً غير كامل لأنّ المريد أكمل من غيره و بالتالي المختار أفضل من غيره.

و إن شئت قلت: إنّه سبحانه أمّا أن يكون فاعلاً فاقداً للعلم.

أو يكون عالماً فاقداً للإرادة.

أو يكون عالماً و مريداً لكن عن كراهة لفعله لأجل جبر خارجي عليه يقهره على الإرادة.

أو يكون عالماً و مريداً و راضياً بفعله غير مكره.

و الثلاثة الأُول غير لائقة بساحته، فيتعيّن كونه فاعلاً مريداً مالكاً لزمام فعله و عمله، و لايكون مقهوراً في الإيجاد و الخلق، لأجل وجود جبر قاهر عليه.

إذا وقفت على ذلك فالباحث عن إرادته سبحانه و كونها صفة الذات أو صفة الفعل واقع بين أمرين متخالفين:

فمن جهة إنّ حقيقة الإرادة لاتنفكّ عن الحدوث و التدريج،يستحيل أن يكون ذاته سبحانه محلاً للحوادث، لاستلزامه طروء الفعل و الانفعال على ذاته سبحانه و هو محال، و لأجل ذلك ذهب كثير من المتكلّمين إلى انّ الإرادة من صفات فعله، فإرادته هو إيجاده كما انّ خالقيته عبارة عن فعله و إيجاده، و رازقيّته عبارة عن انعام الخلق بنعمه.

و من جهة أُخرى انّ سلب الإرادة عن ذاته و حصر إرادته في الفعل و الايجاد

يستلزم كونه فاعلاً غير مختار و تصوّر فاعل أكمل منه و هو لايليق بساحته و إليك البيان.

هل الإرادة صفة الذات أو صفة الفعل؟

إنّ الإرادة بما أنّها آية الاختيار تستلزم أن تعدّ من صفات الذات فإنّ سلبها عن مقام الذات يستلزم سلب كمال منها غير أنّ أمام هذا موانع تمنع عن عدّها من صفاتها و إليك بيانه:

١ ــ إنّ الإرادة لاتنفك عن الحدوث و التدريج، فيستحيل أن تكون ذاته سبحانه محلاً للحوادث لاستلزامه طروء الفعل و الانفعال على ذاته و هو محال.

٢ ـ إنّ الروايات الواردة عن أئمّة أهل البيت(عليهم السلام) تفسّر الإرادة بنفس الفعل و الايجاد، و هذا يكشف عن كونها صفة الفعل. و سيوافيك بيان هذه الأحاديث.

٣ ـ إنّ الملاك الذي ذكره الكليني لتمييز صفة الذات عن صفة الفعل، يستلزم عدّها من صفات الفعل لا من صفات الذات، فإنّ صفات الفعل تقع تحت النفي والاثبات و يقال: «يَخلق و لايُخلق» «يَغفر و لايُغفر» بخلاف صفة الذات فإنّها تقع تحت الاثبات دون النفي، يقال: «يعلم و يقدر» و لايقال: «لايعلم و لايقدر»، وعلى ضوء هذا فبما أنّه سبحانه يريد الحق و لايريد الباطل، يريد إيجاد شيء مطابق للحكمة و لايريد إيجاد ما يخالفها، فهي من صفات الفعل لا من صفات الذات[1].

۴ ـ لو كانت الإرادة نفس ذاته؛ لزم قدم العالم لأنّها متّحدة مع الذات و الذات موصوفة بها و هي لاتنفك عن المراد، فيلزم أن لاينفكّ العالم عن الذات.

فهذه هي الموانع الأربعة أمام عدّ الإرادة من صفات الذاتفالقائل بكونها من

---

(١) الكافي ج ١ ص ١٠٩.

صفاتها يجب عليه حلّ عقدها و رفع مشاكلها، و لأجل ذلك نطرحها على بساط البحث فنقول:

الاشكال الأوّل: الإرادة أمر تدريجي حادث

لو كانت الإرادة صفة الذات، يلزم كون الذات محلاً للحوادث فنقول: قد أُجيب عن هذا الاشكال بأمور نشير إليها:

أ- إرادته سبحانه، علمه بالذات

إنّ إرادته سبحانه عبارة عن علمه بالنظام الأصلح و الأتم و الأكمل، قال صدر المتألهين: «معنى كونه مريداً: إنّه سبحانه يعقل ذاته، و يعقل نظام الخير الموجود في الكلّ من ذاته، و إنّه كيف يكون؟ و ذلك النظام يكون لامحالة كائناً و مستفيضاً و هو غير مناف لذات المبدأ الأوّل»[1].

و قال أيضاً:

«إنّ إرادته سبحانه هي العلم بنظام الكلّ على الوجه الأتمّ و إذا كانت القدرة و العلم شيئاً واحداً مقتضياً لوجود الممكنات على النظام الأتمّ، كانت القدرة و العلم و الإرادة شيئاً واحداً في ذاته، مختلفاً بالاعتبارات العقليّة[2].

و قال الحكيم السبزواري: «الواجب جلّ مجده حيث يتعالى من أن يفعل بآلة، و من أن يكون له شوق إلى ما سواه، إذ هو موجود غير فقيد، لكونه تامّاً و فوق التمام، و من أن يكون علمه انفعالياً، فإنّ علمه تعالى فعلي غير معلّل بالأغراض الزائدة فالداعي، و الإرادة، و القدرة، عين علمه العنائي و هو عين ذاته[3].

---

(١) الأسفار الأربعة ج ۶ ص ۳۱۶.

(٢) نفس المصدر ص ۳۳۱.

(٣) شرح الأسماء الحسنى ص ۴۲.

مناقشة هذه النظرية

لاشك انّه سبحانه عالم بذاته، و عالم بالنظام الأكمل و الأتم و الأصلح، و لكن تفسير الإرادة بالعلم، يرجع إلى انكار حقيقة الإرادة فيه سبحانه، فانكارها في مرتبة الذات، مساوق لانكار كمال فيه، إذ لاريب أنّ الفاعل المريد أكمل من الفاعل غير المريد، فلو فسّرنا إرادته سبحانه بعلمه بالنظام، فقد نفينا ذلك الكمال عنه، و عرّفناه فاعلاً يشبه الفاعل المضطر في فعله، و بذلك يظهر النظر فيما أفاده صدر المتألّهين و السبزواري. حيث تصوّرا انّ الإرادة و العلم شيء واحد بذاته، مختلف بالاعتبار، ولأجل عدم صحّة هذا التفسير نرى أنّ أئمة أهل البيت ـ عليهم السلام ـ ينكرون تفسيرها بالعلم. قال بكير بن أعين: قلت لأبي عبدالله الصادق(عليه السلام): «علمه و مشيئته مختلفان أو متّفقان»؟

فقال ـ عليه السلام ـ: «العلم ليس هو المشيئة، ألاترى أنّك تقول سأفعل كذا إن شاء الله، و لاتقول سأفعل كذا إن علم الله»[1].

و إن شئت قلت: «إنّ الإرادة صفة مخصّصة لأحد المقدورين، أي الفعل و الترك، و هي مغايرة للعلم و القدرة، لأنّ خاصيّة القدرة صحّة الإيجاد و اللاإيجاد، و ذلك بالنسبة إلى جميع الأوقات و إلى طرفي الفعل و الترك على السواء، فلاتكون نفس الإرادة التي من شأنها تخصيص أحد الطرفين، و اخراج القدرة عن كونها متساوية بالنسبة إليهما.

و أمّا العلم فهو من المبادىء البعيدة للإرادة، و الإرادة من المبادىء القريبة إلى الفعل، فلا معنى لعدّهما شيئاً واحداً.

نعم، كون علمه بالمصالح و المفاسد مخصّصاً لأحدالطرفين، و إن كان أمراً معقولاً، لكن لاتصحّ تسميته إرادةً و إن اشترك مع الإرادة في النتيجة و هي تخصيص

---

(١) الكافي ج ١ ص ١٠٩ باب الارادة.

الفاعل قدرته بأحدالطرفين، إذ الاشتراك في النتيجة لايوجب أن يقوم العلم مقام الإرادة و يكون كافياً لتوصيفه بذلك الكمال أي الإرادة.

ب - إرادته سبحانه ابتهاجه بفعله

إنّ إرادته سبحانه ابتهاج ذاته المقدّسة بفعلها و رضاها به، و ذلك لأنّه لمّا كانت ذاته سبحانه صرف الخير و تمامه، فهو مبتهج بذاته أتمّ الابتهاج، و ينبعث من الابتهاج الذاتي ابتهاج في مرحلة الفعل، فإنّ من أحبّ شيئاً أحبّ آثاره و لوازمه، و هذه المحبّة الفعلية هي الإرادة في مرحلة الفعل، و هي التي وردت في الأخبار التي جعلت الإرادة من صفات فعله، فللإرادة مرحلتان: إرادة في مقام الذات، و إرادة في مقام الفعل، فابتهاجه الذتي إرادة ذاتيّة، و رضاه بفعله إرادة في مقام الفعل.

يلاحظ عليه: أنّ هذه النظرية كسابقتها لاترجع إلى محصّل، فإنّ حقيقة الإرادة غير حقيقة الرضا و غير حقيقة الابتهاج، و تفسير أحدهما بالآخر إنكار لهذا الكمال في ذاته سبحانه، و قد مرّ أنّ كون الفاعل مريداً ـ في مقابل كونه فاعلاً مضطراً موجباً ـ، أفضل و أكمل فلايمكن نفي هذا الكمال عن ذاته على الاطلاق.

ج ـ الإرادة: إعمال القدرة

و ربّما تفسر إرادته سبحانه بإعمال القدرة كما عن بعضهم. قال قائل:

«إنّا لانتصوّر لإرادته تعالى معنى غير إعمال القدرة و السلطنة، و لمّا كانت سلطنته تعالى تامّة من جميع الجهات، و لايتصوّر فيه النقص أبداً فبطبيعة الحال يتحقّق الفعل في الخارج، و يوجد بصرف إعمال القدرة من دون توقّفه على أيّة مقدّمة أُخرىٰ كما هو مقتضى قوله سبحانه: ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾(يس/ ٨٢)[1].

---

(١) المحاضرات ج ٢ ص ٣٨.

يلاحـظ عليه: أنّ إعمـال القدرة و السلطنة إمـّا فعل اختيـاري له سبحـانه أو اضطراري، و لاسبيل إلى الثـاني لأنّه يستلزم أن يكون تعالى فـاعلاً مضطراً و لايصح توصيفه بـالقدرة و لاتسميته بالقادر، و على الأوّل فمـا هو ملاك كونه فـاعلاً مختاراً؟ لأنّه لابـد أن يكون هناك قبل إعمـال السلطنة و تنفيذ القـدرة، شيء يدور عليه كـونه فاعلاً مختاراً، فلايصحّ الاكتفاء في مقام تفسير الإرادة، بإعمال القدرة.

و باختصار: إنّ الاكتفـاء باعمال القدرة مـن دون إثبات وصف الاختيار لـه في المقام بنحـو من الأنحاء غيـر مفيد، و المعـروف انّ ملاك الاختيار هـو الإرادة، نعم لعلّ ما ذكره ـ دام ظله ـ يرجع إلى ما سنذكره.

د ـ إرادته، كونه مختاراً بالذات

الحق إنّ الإرادة من الصفات الذاتية و تجري عليـه سبحانه على التطوير الذي ذكره المحقّقون في توصيفـه بالحياة، ولأجل توضيح المطلب نأتـي بكلمة جارية في جميع صفاته سبحانه و هي:

يجب على كلّ إلهـي ـ في إجراء صفاته سبحـانه عليه ـ تجريدهـا من شوائب النقص و سمـات الإمكان، و حملهـا عليه بـالمعنى الـذي يليق بسـاحته مـع حفظ حقيقتها و واقعيّتها حتّى بعد التجريد.

مثلاً، انـّا نصفه سبحانه بـالعلم، و نجريـه عليه مجرّداً عن الخصـوصيّات و الحدود الإمكانية، و لكن مع حفظ واقعيّته، و هو حضور المعلوم لدى العالم، و أمّا كـون علمـه كيفاً نفسـانيـاً أو إضـافـة بين العـالـم و المعلـوم، فهـو منزّه عـن هـذه الخصوصيّات، و مثـل ذلك الإرادة، فلاشك انّهـا وصف كمال له سبحـانه و تجري عليه مجرّدة عن سمات الحدوث و الطـروء و التدرّج و الانقضاء بعد حصول المراد، فإنّ ذلك كلّه من خصائص الإرادة الامكانية و إنّما يراد من توصيفه بالإرادة كونه فاعلاً مختـاراً فـي مقـابـل كـونـه فـاعلاً مضطـراً، و هـذا هـو الأصـل المتبـع فـي إجـراء صفاته سبحانه.

إنّ الإرادة صفة كمال لا لأجل كونها حادثة طارئة منقضية بعد، و إنّما هي صفة كمال لكونها رمز الاختيار و سمة القاهريّة حتى أنّ الفاعل المريد المكره،له قسط من الاختيار، حيث يختار أحد طرفي الفعل على الآخر تلو محاسبات عقليّة فيرجّح الفعل على الضرر المتوعّد به، فإذا كان الهدف و الغاية من توصيف الفاعل بالإرادة هو اثبات الاختيار و عدم المقهوريّة فتوصيفه سبحانه بكونه مختاراً غير مقهور في سلطانه، غير مجبور في إعمال قدرته، كاف في جري الإرادة عليه، لأنّ المختار واجد لكمال الإرادة على النحو الأتمّ و الأكمل، و قد مرّ أنّه يلزم في اجراء الصفات ترك المبادىء و الأخذ بجهة الكمال، فكمال الإرادة ليس في كونها طارئة زائلة عند حدوث المراد، أو كون الفاعل خارجاً بها عن القوّة إلى الفعل، أو من النقص إلى الكمال، بل كمالها في كون صاحبها مختاراً، مالكاً لفعله آخذاً بزمام عمله فلو كان هذا هو كمال الإرادة، فالله سبحانه واجد له على النحو الاكمل إذ هو الفاعل المختار غير المقهور في سلطانه، ﴿وَ اللهُ غالِبٌ عَلى اَمْرِه﴾(يوسف/ ٢١)، و ليس هذا بمعنى انّها وصف سلبي و هو كونه تعالى غير مغلوب و لامستكره، كما نقل عن النجّار[1] بل هي وصف وجودي هو نفس ذاته و التعبير عنه بوصف سلبي لايجعله أمراً سلبياً كتفسير العلم بعدم الجهل، و القدرة بعدم العجز.

إجابة عن سؤال:

و يمكن أن يقال: إنّ تفسير الإرادة بالاختيار يستلزم نفس ما يستلزمه تفسير الإرادة بالعلم فعلى كلا التفسيرين الإرادة بمفهومها الحقيقي منفيّة عن الذات الإلهية.

و الإجابة عن هذا السؤال واضح بملاحظة ما قدّمناه من التحليل في تفسير صفاته سبحانه فإنّ الصفات الكماليّة تحمل على الله سبحانه بحذف نقائصها و زوائدها لابالمفهوم الحرفي الابتدائي الذي يتبادر إلى الاذهان مثلاً إنّا نصفه سبحانه بالحياة و إنّه حي، و من المعلوم أنّ ما يتبادر من الحياة هو ما نعرفه في النبات بالدفع

(١) كشف المراد ص ١٧٧.

و الجذب و انتـاج المثل، و فـي الحيوان بإضـافه الحس و الحـركة، و فـي الإنسان بزيادة التعقّل و التفكر ، و من المعلوم انّ الحياة بهذا المعنى غير قابل للحمل على الله سبحانه لكونها نقصاً.

فكما أنّ تفسيـر الحياة في العلوم الطبيعيـة بما ذكرنا لاينـافي توصيفه سبحـانه بالحياة لأنـّه يؤخذ منه اللبّ و يحذف القشـر، فكونه سبحانه عالمـا قادراً أي درّاكاً، فعّالاً، يكفي في توصيفه بالحياة فهكذا تـوصيف الإرادة بالعزم و الجزم الطارئين على النفس بعد مقدمات، لاينافي توصيفه سبحانه بالإرادة لكن على التحليل الذي بيّنّاه و هو طرد القشر و الأخذ باللب، فبما أنّ الإرادة آية الإختيار، و الإختيار جوهر الإرادة و روحها، فيكفـي في توصيفـه بالإرادة، تفسيره بالإختيـار و أين هذا مـن تفسير الإرادة بالعلم الذي لاصلة بينهما إلاّ على وجه بعيد؟

فكما أنّ مـا ذكر من الخصـائص للحياة من الحسّ و الحـركة و غيرهمـا ليس عنصراً مقوّمـاً للحياة، و إنّما هي تجلّيات لـوجود عنصر الحياة فـي الإنسان، فهكذا الإرادة تجـلٍّ لوجـود عنصر الاختيـار فـي الذات، فـإذا كـان ما يتجلـّى به غيـر لائق لتوصيفه سبحانه به، ينحصر التوصيف باللب و التجلّي بالمفهوم و هو الاختيار.

إلى هنا تمّ البحث حول المانع الأوّل و بقي الكلام في الموانع الأُخرى.

الإشكال الثاني: الروايات تعدّ الإرادة من صفات الفعل

كيف تعدّ الإرادة من صفات الذات، مع أنّ الـروايات المتضافرة عن أئمّة أهل البيت(عليهم السـلام) تفسّره بـالإيجاد مشيـرة إلى أنّهـا من صفـات الفعل كـالخالقيـّة و الرازقيّة.

قال المفيـد: إنّ إرادة الله تعالـى لأفعالـه هي نفـس أفعالـه، و إرادته لأفعـال خلقـه، أمـره بـالأفعـال، و بهـذا جـاءت الآثـار عـن أئمـّة الهـدى مـن آل محمد(عليهم السلام) و هو مذهـب سائر الإماميّة إلاّ مـن شذّ منها عن قـرب، و فارق

ما كان عليه الأسلاف[1].

و إليك ما ورد في ذلك المجال:

١ــ روى الكليني بسند صحيح عن صفوان بن يحيى قال: قلت لأبي الحسن(عليه السلام): أخبرني عن الإرادة من الله و من الخلق. قال: فقال: الإرادة من الخلق، الضمير يبدو لهم بعد ذلك من الفعل، و أمّا من الله تعالى فإرادته إحداثه، لاغير ذلك لأنّه لايروّي و لايهمّ و لايتفكّر، و هذه الصفات منفيّة عنه، و هي صفات الخلق، فإرادة الله الفعل لاغير ذلك، يقول له كن فيكون بلالفظ، و لانطق بلسان، و لاهمّة و لاتفكّر و لاكيف لذلك، كما أنّه لاكيف له[2].

٢ ـ و روي الشيخ الطوسي عن صفوان بن يحيى قال قلت لأبي الحسن: اخبرني عن الإرادة من الله تعالى؟قال: «إرادته احداثه الفعل لاغير ذلك لأنّه جلّ اسمه لايهم و لايتفكّر»[3].

٣ ــ روى الكليني عن الحسن بن عبدالرحمان الحماني، عن الامام الكاظم(عليه السلام) في رواية قال: «إنّما تكون الأشياء بإرادته و مشيئته من غير كلام و لاتردد في نفس و لانطق»[4].

روى الطبرسي في الاحتجاج عن الإمام الكاظم(عليه السلام) قال: «فيكون بمشيئته من غير تردّد في نفس»[5].

٤ ـ روى الكليني عن يعقوب بن جعفر، عن الإمام الكاظم(عليه السلام) في حديث: «و لكن كما قال الله تعالى كن فيكون بمشيئته من غير تردّد في نفس»[6].

---

(١) أوائل المقالات ص ١٩.

(٢) الكافي ج ١ باب الارادة الحديث ٣، و رواه البرقي في المحاسن ص ٢٤٤.

(٣) أمالي الطوسي ص ٢١٤.

(٤) الكافي ج ١ باب النهي عن الجسم و الصورة الحديث ٦ ص ١٠٦.

(٥) الاحتجاج ج ٢ ص ١٥٦.

(٦) الكافي ج١ باب الحركة و الانتقال ص١٢٥ الحديث١.

و الجواب: إنّ هذه الروايات و إن كانت صريحة في كون إرادته سبحانه فعله، لكنّها ليست بصدد سلب كون الإرادة صفة الذات حتّى بالمعنى المناسب لذاته عنه على الاطلاق، و إنّما هي بصدد أنّ الإرادة الإمكانية الموجودة في الإنسان لاتصلح لذاته سبحانه لأنّها تقترن بالتردّد و التروّي و التفكّر و الهمّ و الكلّ من سمات الامكان و الحدوث و هو سبحانه منزّه عن ذلك.

و فرق بين نفي أصل الإرادة عن ذاته سبحانه، و لو بمعنى غير مستلزم لكون ذاته معرضاً للحوادث، و الإرادة الموجودة في الإنسان و الحيوان و بما أنّه كلّما اطلقت الإرادة لايراد منها سوى المعنى المتعارف من التفكّر و الهمّ و القصد، و صرّح الإمام بنفي الإرادة بذلك المعنى عن ذاته و ارجاعها فيه سبحانه إلى صفة الفعل، حتّى يصدر السائل عن حضوره بشيء مقنع و بما أنّ عقليّة بعض الرواة في ذلك العصر لاتتحمّل كثيراً من المعارف الدقيقة اقتنع الامام بتفهيم ما تتحمله عقليته، و بما أنّ قسماً من الإرادة صفة للفعل، و قسم منها صفة للذات كعلمه سبحانه، فإنّ قسماً منه صفة للفعل، و قسم منه صفة للذات، اكتفى الامام ببيان أحد القسمين دون الآخر.

و هذا أصل مطّرد في باب المعارف، فهم صلوات الله عليهم يكلّمون الناس على قدر عقولهم و لايكلّفونهم بما هو خارج عن طاقة شعورهم.

هذا هو سيدالموحّدين علي ـ عليه السلام ـ ينهي عن الغور في القدر و يقول:

«طريق مظلم فلاتسلكوه، و بحر عميق فلاتلجوه، و سرالله فلاتتكلّفوه»[1].

و مع ذلك فهو صلوات الله عليه بحث عن القضاء و القدر و يشهد لذلك ما رواه الرضي في نفس نهج البلاغة[2].

---

(١) نهج البلاغة قسم الحكم الرقم ٢٨٧.

(٢) نهج البلاغة قسم الحكم الرقم ٧٨.

و الحاصل لمّا كان المتبادر في ذهن الراوي و أمثاله من الإرادة، هو المعنى المعروف من الهمّ و التفكّر و العزم و كان جعل الإرادة من صفات الذات ـ في ذهن الراوي ـ مستلزماً لكون إرادته سبحانه مثل الإرادات الامكانية، رأى الإمام أن يعلّمه أحد القسمين من إرادته و هو الإرادة الفعلية كالعلم الفعلي، و أضرب عن القسم الآخر، و يعرب عن ذلك قوله في الروايات الثلاث الأخيرة، حيث قال:

«إنّما تكون الأشياء بإرادته و مشيئته، من غير كلام و لاتردّد في نفس».

و هذا يعرب من انّ الإمام بصدد صيانة الراوي عن الوقوع في الخطأ في تفسير الرواية، ولم يكن بصدد تفسير الإرادة بجميع مراتبها وأقسامها، فلو كان هناك للإرادة قسماً آخر يناسب ذاته سبحانه كما أوضحناه لما كانت هذه الروايات نافية لها.

هناك وجه آخر لجعل الإرادة من صفات الفعل و هو انّ الإرادة في الإنسان لاينفك عن المراد، فلو جعلت الإرادة فيه سبحانه من صفات الذات ربّما يستنتج الراوي منه قدم العالم، فلأجل صيانة ذهن الراوي عن الخطأ فسّرت الإرادة بالأحداث و الايجاد، و يشهد على ذلك الوجه بعض الروايات:

١ـ روى الصدوق في توحيده عن محمد بن مسلم، عن أبي عبدالله(عليه السلام) قال: «المشيئة محدثة»[1].

٢ ـ روى الصدوق عن عاصم بن حميد، عن أبي عبدالله(عليه السلام) قال: «قلت له لم يزل الله مريداً»؟! فقال: « إنّ المريد لايكون إلاّ المراد معه بل لم يزل عالماً قادراً ثم أراد»[2].

٣ ـ روى الصدوق عن سليمان بن جعفر الجعفري قال: قال الرضا(عليه السلام): «المشيئة و الإرادة من صفات الأفعال فمن زعم أنّ الله تعالى لم يزل مريداً شائياً فليس بموحّد»[3].

---

(١) و (٢) و (٣) التوحيد للصدوق ص ٣٣٨ ـ ١٤٦ ـ ٣٣٦.

و هذه الأحـاديث تعرب مـن انّ جعل الإرادة صفة الفعل إنّمـا هولأجل صيـانة ذهن الراوي عن توهّم قدم العالـم و انّه لـم يزل كان مع الله سبحانه، و إن شئت قلت: إنّ الإرادة التي سـأل عنها الـراوي كان يراد منهـا العزم على الفعـل الذي لاينفـك عن المراد، فـأراد الإمام هدايتـه إلى أنّ الإرادة بهذا المعنـى لايوصـف بها سبحانـه لأنّها تستلزم قدم المراد أو حـدوث المريد، ولأجل أن يتلقّى الراوي معنـى صحيحاً للإرادة يناسـب مستوى تفكيره، فسّرها الامام بالمعنـى الذي يجري عليـه سبحانه فـي مقام الفعل، و قال في جواب سؤال السائل:

«لم يزل الله مريـداً؟: إنّ المريد لايكون إلاّ المراد معه، لم يـزل الله عالماً قادراً ثمّ أراد»(١).

عصر الإمام الكاظم(عليه السلام) و المذاهب الكلاميّة

كان عصـر الإمام الكـاظم(سـلام الله عليه)(ت١٢٨ ـ م١٨٣) عصر ازدهـار المذاهـب الكلامية و كـانت الأمصار و حواضـرها الكبرى ميـداناً لمطارحـات الفرق المختلفة.

فمن سلفيّ يقتصر في توصيفه سبحانه على الألفاظ الواردة في الكتاب و السنّة و يأخذ بمعانيها الحرفية من دون امعان و تدبّر، و يرفع عقيرته بأنّ لله يداً و وجها و أنّه مستو و مستقرّ على عرشه و أنّ له رجلاً و . . .

إلى معتزلـي يجعل للعقل قسطاً أوفـر في مجال العقائد و المعـارف و يتجاوز حدّه فيؤوّل الكتاب و السنّة فيما لايوافق معتقده و عقليّته.

إلى مرجئيّ يكتفي في الإيمان بالقول و يقدّمه و يؤخّر العمل، و لايحكم على

---

(١) الكافي ج١ ص ١٠٩، باب الارادة.

مرتكب الكبيرة بعقوبة .

إلى مُحكِّم يكفّر كلّ الطوائف الاسلامية غير أهل نحلته الذين يبغضون الخليفتين عثمان و عليّاً و يكفّرون الصدّيق الاعظم عليّاً(عليه السلام) .

إلى غير ذلك من المذاهب الإسلاميّة التي ظهرت في القرن الثاني .

و يعرب عن تشتت الفرق و تكثّرها ما رواه الكشّي عن محمدبن عيسى العبيدي ، عن يونس ، عن هشام ، إنّه لما كان أيّام المهدي ، شدّد على أصحاب الهوى ، و كتب له ابن المفضل صنوف الفرق صنفاً صنفاً ، ثمّ قرأ الكتاب على الناس ، فقال يونس :

قد سمعت الكتاب يقرأ على الناس على باب الذهب بالمدينة و أُخرى بمدينة الوضّاح[1] .

و لم يكن الخلاف مقتصراً على معتقدات الطوائف الماضية بل كان عصر الإمام يتّسم بموجات رهيبة من النزعات الشعوبية و الاتجاهات التي لاتمت إلى الاسلام بصلة ، و لأجل ذلك يجب امعان النظر في الروايات الواردة عن الكاظم(عليه السلام) و غيره مع ملاحظة الظروف السائدة عليه ، فإذا كان هذا عصر الإمام و الأئمّة بعده فلابدّ أن تكون رواياتهم متضمّنة ردّ أصحاب الأهواء و دعاة الضلال ، وأكثر ما ورد في المقام عن الإمامين الكاظم و الرضا(عليهما السلام) حول الإرادة و أنّها صفة فعله سبحانه لاذاته إنّما ورد في تلك الظروف المحرجة .

الإشكال الثالث : الإرادة يتوارد عليها النفي و الاثبات

كيف نعدّ الإرادة من صفات الذات؟ مع أنّ الملاك الذي ذكره الكليني لاينطبق

(١) رجال الكشي : ترجمة هشام بن الحكم رقم١٣١ ص٢٢٧ ، و لعلّ هذا الكتاب أوّل ما أُلف في المذاهب الاسلامية .

عليه بل ينطبق على كونها من صفات الفعل و حاصله:

إنّ كلّ وصف يقع في اطار النفي و الاثبات فهو من صفات الفعل مثل قولنا: يعطي و لايعطى، و ما لايقع في إطارهما، بل يكون أُحادية التعلّق من صفات الذات فيقال «يعلم» و لايقال «لايعلم».

و على ضوء هذا تكون الإرادة من صفات الفعل لأنّها ممّا يتوارد عليه النفي و الاثبات. يقول سبحانه: ﴿يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾(البقرة/ ١٨٥).

و الجواب على هذا السؤال بوجهين:

أحدهما: إنّ الإرادة التي يتوارد عليها النفي و الاثبات هي الإرادة في مقام الفعل، و أمّا الإرادة في مقام الذات التي فسّرناها بكمال الإرادة و هو الاختيار، فلاتقع في إطار النفي و الاثبات.

و **ثانيهما**: ما أجاب به صدر المتألّهين قائلاً بأنّ لله سبحانه إرادة بسيطة مجهولة الكنه و إنّ الذي يتوارد عليه النفي و الإثبات، الإرادة العددية الجزئية المتحقّقة في مقام الفعل، و أمّا أصل الإرادة البسيطة، و كونه سبحانه فاعلاً عن إرادة لا عن اضطرار و ايجاب، فلايجوز سلبه عن الله سبحانه، و إنّ منشأ الاشتباه هو الخلط بين الإرادة البسيطة في مقام الذات التي لاتتعدّد و لاتتثنّى، و بين الإرادة العددية المتحقّقة في مقام الفعل التي تتعدّد و تتثنّى و يرد عليها النفي و الاثبات.

قال: «الفرق بين الإرادة التفصيلية العددية التي يقع تعلّقها بجزئيٍّ من اعداد طبيعية واحدة أو بكلّ واحد من طرفي المقدور، كما في القادرين من الحيوانات، و بين الإرادة البسيطة الحقّة الالهيّة التي يكلّ عن ادراكها عقول أكثر الحكماء فضلاً عن غيرهم»[1].

---

(١) الاسفار ج ۶ ص ٣٢۴.

الإشكال الرابع: لو كانت الإرادة صفة للذات، لزم قدم العالم

هذا هو الإشكال الرابع في طريق جعل الإرادة من صفات الذات و حاصله: إنّ صفات الذات متّحدة معها، فلو كانت الإرادة صفة للذات، يلزم قدم العالم لأنّ الإرادة لاتنفك عن مرادها فقدم الذات يلازم قدم الإرادة و هو يلازم قدم المعلول و هو العالم.

يلاحظ عليه **أوّلاً**: انّ الإشكال لايختصّ بمن جعل الإرادة بمعناها الحقيقي وصفاً لذاته سبحانه، بل الإشكال يتوجه أيضاً على من فسّر إرادته بالعلم بالأصلح، لاستناد وجود الأشياء إلى العلم بالنظام الأتم الذي هو عين ذاته، و استحالة انفكاك المعلوم عن العلّة أمر بيّن من غير فرق بين تسمية هذا العلم إرادة أو غيرها، فلو كان النظام الأصلح معلولاً لعلمه، و المفروض انّ علمه قديم، لزم قدم النظام لقدم علّته.

و **ثانياً**: إذا قلنا بأنّ إرادته سبحانه عبارة عن كونه مختاراً غير ملزم بواحد من الطرفين، لايلزم عندئذ قدم العالم إذا اختار ايجاد العالم متأخّراً عن ذاته.

و **ثالثاً**: إنّ لصدر المتألّهين و من حذا حذوه في الاعتقاد بالإرادة الذاتية البسيطة المجهولة الكنه، أن يجيب بأنّ جهلنا بحقيقة هذه الإرادة و كيفيّة إعمالها، يصدّنا عن البحث عن كيفيّة صدور فعله عنه، و أنّه لماذا خلق العالم حادثاً و لم يخلقه قديماً؟

و ها هنا نكتة نعلّقها على هذا البحث بعد التنبيه على أمر و هو: انّ الزمان كمّ متّصل ينتزع من حركة الشيء و تغيّره من حال إلى حال، و من مكان إلى مكان، و من صورة نوعية إلى أُخرى، فمقدار الحركة عبارة عن الزمان، فلولا المادة و حركتها لما كان للزمان مفهوم حقيقي، بل كان له مفهوم وهمي. هذا ما أثبتته الأبحاث العميقة في الزمان و الحركة، و قد كان القدماء يزعمون: إنّ الزمان يتولد من حركة

الافلاك و النيّرين و غيرهما من الكواكب السيارة، و لكن الحقيقة انّ كلّ حركة حليفة الزمان و راسِمته و مولدته، و إنّ التبدّلات عنصريّة كانت أو أثيرية، مشتملة على أمرين:

الأوّل: حالة الانتقال من المبدأ إلى المنتهى، سواء كان الانتقال في الوصف، أو في الذات.

الثاني: كون ذلك الإنتقال على وجه التدريج و السيلان لا على نحو دفعي.

فباعتبار الأمر الأوّل توصف بالحركة، و باعتبار الأمر الثاني توصف بالزمان، فكأن شيئاً واحداً باسم التغير و التبدل و الانتقال، يكون مبدأ لانتزاع مفهومين منه، لكن كلّ واحد منهما باعتبار خاص، هذا من جانب.

و من جانب آخر انّ المادّة تتحقق على نحو التدريج و التجزئة و لايصحّ وقوعها بنحو جمعي، لأنّ حقيقتها حقيقة سيّالة متدرّجة أشبه بسيلان الماء، فكلّ ظاهرة مادية تتحقق تلو سبب خاص، و ما هذا حاله يستحيل عليه التحقق الجمعي أو تقدّم جزء منه أو تأخّره بل لامناص عن تحقّق كلّ جزء في ظرفه و موطنه، و بهذا الاعتبار تشبه الأرقام و الأعداد، فالعدد مثل «الخمسة» ليس له موطن إلاّ الوقوع بين «الأربعة» و «الستة» و تقدّمه على موطنه كتأخّره عنه مستحيل، و على ذلك فالأسباب و المسبّبات المترتبة بنظام خاص، يستحيل عليها خروج أي جزء من أجزائها عن موطنه و محله.

إذا عرفت هذا الأمر، نرجع إلى بيان النكتة و هي ما ذا يريد القائلَ من قوله «لو كانت الإرادة صفة ذاتية لله سبحانه، يلزم قدم العالم؟» فان أراد أنّه يلزم تحقّق العالم في زمان قبله و في فترة ماضية فهذا ساقط بحكم المطلب الأوّل، لأنّ المفروض انّه لازمان قبل عالم المادة لما عرفت من أنّ حركة المادة ترسم الزمان و تولّده.

و إن أراد لزوم تقديم بعض أجزائه على البعض الآخر أو على مجموع العالم

فقد عرفت استحالته فإنّ اخراج كلّ جزء عن إطاره أمر مستحيل مستلزم لانعدامه.

ما هو المراد من الحدوث الزماني للعالم؟

اتّفق الالهيّون على أنّ العالم حادث ذاتاً بمعنى أنّه مسبوق بعدم حقيقي و انّه لم يكن فكان و «الفاء» المتخلّل في قولنا: «لم يكن فكان» هو الفاصل بين الواجب والممكن نظير الفصل بين حركة اليد و حركة المفتاح، فالحركتان واقعتان في زمان واحد غير أنّ الثانية متأخّرة عن الأولى رتبة لأنّها ناشئة من الأولى، و حركة اليد نابعة من ذاتها، و حركة المفتاح ناشئة من حركتها، فهي في طول الحركة الأولى.

نعم هنا فرق بين المثال و الممثّل له، فالعلّة و المعلول في المثال زمانيان دون الممثّل له فالعلّة هنا منزّهة عن الزمان و الزماني و هذا ممّا لاشبهة فيه، إنّما الكلام في اثبات حدوث آخر للعالم و هو الحدوث الزماني.

إنّ المتشرّعة تثبت للعالم وراء الحدوث الذاتي حدوثاً زمانياً بمعنى كونه مسبوقاً بعدم زماني واقعي مثلا كما أنّ حوادث اليوم مسبوقة بالعدم الزماني حيث إنها لم تكن قبل ذلك اليوم ثم حدث، فهكذا العالم لم يكن في وقت ثم حدث. و هذه المسألة ممّا تصرّ عليها المتشرّعة حتى انّ الشيخ الأعظم الأنصاري في الفرائد عند البحث عن حجّية القطع الحاصل من غير الكتاب و السنّة يقول: «أجمعت الشرايع السماويّة على انّ العالم حادث زماناً»[1].

و لكن تصوير الحدوث الزماني لكلّ جزء من أجزاء العالم بالنسبة إلى الزمان المتقدّم عليه أمر سهل يصدّقه البرهان و الحسّ فـ «زيد» المتولّد في هذا اليوم، مسبوق بعدم زماني يوم أمس.

---

(١) الفرائد، رسالة حجّية القطع.

إنّما الكلام في اثبات الحدوث الزماني لمجموع العالم إذا أخذ صفقة واحدة و لوحظ شيئاً واحداً، فإنّ اثبات الحدوث الزماني أمر لايخلو من خفاء و ذلك ببيانين :

١ ـ إنّ الزمان مقدار الحركة، و كلّ حركة تعانق زماناً ما يعدّ مقداراً لها، و ليس في العالم زمان واحد يتولّد من حركة الفلك أو الشمس و القمر بل كلّ حركة مولد زماناً فيكون ذلك الزمان مقداراً لها كما حقّق في محلّه، فإذا كان الزمان وليد الحركة و نتيجة سيلان المادّة إلى الغاية فكيف يمكن أن نقول بأنّه كان وقت حقيقي لم يكن العالم فيه ثمّ حدث و وجد؟ لأنّ المفروض انّ هذا الوقت نتيجة حركة المادة التي لم تخلق بعد، فلايتصوّر شيء بمعنى الوقت و الزمان قبل إيجاد العالم حتّى يتضمّن عدمه.

٢ ـ إنّه ينقل الكلام إلى نفس الزمان فهل هو حادث ذاتي و قديم زماناً أو لا؟

فعلى الأوّل يجب الاعتراف بممكن حادث ذاتاً و قديم زماناً، فلو كان القول بالقدم الزماني مقبولاً فيه فليكن مقبولاً في مجموع العالم إذا لوحظ شيئاً واحداً أو في الجزء الأوّل منه. و على الثاني يلزم أن يكون للزمان زمان حتّى يتضمّن الزمان الثاني عدم الزمان الأوّل في حاقّه، و عندئذ إمّا يتوقّف تسلسل الزمان فيلزم كون الزمان الثاني قديماً زمانياً و إن لم يتوقّف يلزم التسلسل.

فلأجل هذين الوجهين يعسر التصديق بالحدوث الزماني لمجموع العالم و يكتفى بالحدوث الذاتي، ثم إنّ الداعي إلى ذهابهم إلى الحدوث الزماني للعالم كلّه أمران :

أ : التركيز على التوحيد، و إنّه لاقديم سواه و إنّ كلّ ما في الكون فهو حادث زماني مسبوق بعدم زماني حقيقي، فحصر القديم في الله سبحانه يصدّهم عن الاعتراف بقدم العالم زماناً و الاكتفاء بالحدوث الذاتي.

يلاحظ عليه: أنّ تنزيه الحق عن الشرك و النّد لايتوقف على اثبات الحدوث الزماني للعالم، بل يكفي هنا القول بأنّه سبحانه قديم بالذات و إنّ غيره حادث كذلك سواء أكان له حدوث زماني أو لا، و بعبارة أُخرى التنزيه و نفي الشرك يحصل بحصر ضرورة الوجود في الله سبحانه و إنّ وجوده نابع من صميم ذاته بخلاف غيره فإنّ وجوده مستعار و مكتسب من جانبه سبحانه.

ب: ما ورد في الروايات من أنّه كان الله و لم يكن معه شيء مستظهراً بأنّ المراد من الكينونة لله سبحانه، و عدم غيره، هو كونه في وقت مقروناً بعدم كون شيء فيه.

يلاحظ عليه: انّ الروايات المرويّة عن أئمّة أهل البيت خصوصاً ما روي عن الإمام الكاظم(عليه السلام)و أبي جعفر(عليه السلام) يعرب من انّ المراد غير ذلك و أنّ ما يتبادر من هذه الجملة في الأذهان البسيطة غير مراد، و يعلم ذلك بسرد الروايات عنهم صلوات الله عليهم:

١ ـ روى الصدوق عن يعقوب بن جعفر الجعفري، عن أبي إبراهيم موسى بن جعفر (عليهما السلام) أنّه قال: إنّ الله تبارك و تعالى كان لم يزل، بلازمان و لامكان و هو الآن كما كان[١].

٢ ـ ما روي عن أبي جعفر(عليه السلام) أنّه قال: إنّ الله تبارك و تعالى كان و لاشيء غيره، نوراً لاظلام فيه، و صادقاً لاكذب فيه، و عالماً لاجهل فيه، و حيّاً لاموت فيه، و كذلك هو اليوم، و كذلك لايزال أبداً[٢].

٣ ـ ما ذكره الإمام الرضا(عليه السلام) في جواب عمران الصابئي حيث سأله الصابئي بقوله: أخبرني عن الكائن الأوّل و عمّا خلق. قال الرضا(عليه السلام):سألت فافهم: «أمّا الواحد فلم يزل واحداً كائناً لاشيء معه، بلاحدود، و لااعراض، و

---

(١) مسند الامام الكاظم(عليه السلام) ج ١ ص ٢٧٠ ـ نقلاً عن توحيد الصدوق ص ١٧٨.
(٢) التوحيد للصدوق ـ باب صفات الذات و صفات الفعل ـ الحديث ٥ ص ١٤١.

لايزال كذلك[1].

و الذي يجب إمعان النظر فيه هو هذه الجمل التالية في حديث الإمام الكاظم(عليه السلام) و غيره.

أ: قوله في الحديث الاول: «و هو الآن كما كان».

ب: قوله في رواية أبي جعفر(عليه السلام): «و كذلك هو اليوم فكذلك لايزال أبداً».

ج: قوله في كلام الرضا(عليه السلام): «و لايزال كذلك».

فهذه الأحاديث تعرب من أنّ توصيفه سبحانه بالجملة التالية: «كان الله و لم يكن معه شيء» لايختص بالآزال قبل خلق العالم بل هذا الوصف مستمر له إلى الآن حتى بعد ما خلق العالم، و من المعلوم أنّه لو كان المراد من قوله: «كان الله و لم يكن معه شيء» إنّه كان وقت، و لم يكن في ذلك الوقت شيء من الممكنات، يجب ان يخصّص هذا الوصف بظرف خاص و هو قبل خلق العالم، و أمّا بعده فلايمكن أن يقال: إنّه مستمر إلى زماننا هذا لفرض تكوّن أشياء و تحقّقها مع تحقّق الله سبحانه.

و هذا يعرب: انّ المراد من أنّه سبحانه قد كان و لم يكن معه شيء مستمراً إلى زماننا هذا، هو كونه سبحانه في درجة رفيعة من الوجود و رتبة متقدّمة على معلوله فهو في كلّ ظرف و زمانٍ، كائنٌ، و ليس معه في هذه الرتبة شيء من الممكنات من غير فرق بين مرحلة خلق العالم و قبله، لأنّ العلّة لعلوّ مقامه و شموخ درجته على وجه لايتجافى المعلول عن رتبته، حتى يكون معه، و لاشيء معه في هذا المقام مطلقاً سواء قبل خلق العالم أم بعده.

---

(١) التوحيد: باب ذكر مجلس الرضا(ع) ص ٤٣٠.

و الحاصل: انّ هذه الروايات تركّز على نكتة فلسفيّة تغيب عن أذهان المتوسّطين و هي انّه سبحانه واحد ليس معه شيء، و انّ هذا التوحيد مستمر في جميع الأوقات و الأزمان و من المعلوم أنّ الاعتراف بهذا النوع من التوحيد و التنزيه، و نفي أن يكون شيء معه لايتم إلاّ بالاعتراف بالحدوث الذاتي للعالم، و إنّ وجوده نابع من وجوده سبحانه، فليس في ذلك المقام أثر من الإمكان من غير فرق بين قبل التجلّي وبعده، فالمعلول أقصر من أن يصل إلى مقام العلّة و يجتمع معها.

هذا ما وصلنا إليه بعد التدبّر في الروايات.

نعم، إنّ صدر المتألّهين و تلامذة منهجه حاولوا في المقام أن يثبتوا للعالم حدوثاً زمانياً وراء الحدوث الذاتي، فمن أراد التبسّط فعليه المراجعة إلى كلامهم[1] ولكنّهم و إن بذلوا جهوداً كبيرة في تصوير الحدوث الزماني لكنّه لايثبت ما ترومه المتشرّعة إذ أقصى ما يثبت بيانهم إنّ كلّ جزء من العالم مسبوق بعدم زماني بالنسبة إلى الجزء المتقدّم، و هو ليس موضع بحث و نقاش و إنّما البحث في اثبات الحدوث لجملة العالم.

ثمّ إنّ لبعض المحقّقين ممّن عاصرناه كلاماً في المقام لايخلو من فائدة، فنأتي به برمته، قال:

«اعلم انّ الذي يظهر لي في هذا المقام العويص، هو أن يقال: إنّ المراد من العالم (بمعنى ما سوى الله) إمّا يكون هو هذا العالم المشهود لنا من السماء و السماويّات و العنصر و العنصريّات، و إمّا يكون مطلق ما سوى الله ممّا يتصوّر من عالم مادي أو مجرّد، فالأوّل أعني هذا العالم المحسوس، فالحق انّه ليس على قدمه دليل، و لا في القول بحدوثه محذور بل هو حادث زماني أعني مسبوقاً بالعدم

(١) الاسفار ج ٦ ص ٣٦٨.

الزماني العرضي، و يكون وعاء عدمه زماناً منتزعاً من عالم قبله و هو أي العالم الذي قبله أيضاً حادث زماني مسبوق بعدمه، الواقع في عالم ثالث قبل ذاك العالم الثاني، و ليس هذا شيء يخالفه العقل، بل الهيئة الجديدة ناطقة بأنّ الامر كذلك، إذ شمسنا التي تدور حولها أرضنا مع بقية الكواكب عندهم عالم من العوالم، حادث، مسبوق بعدم واقعي، قد انقضى الأكثر من عمره و ما بقي منه إلاّ صبابة كصبابة الاناء، و هو مع جميع توابعه مسبوق بعدم واقعي متأخّر عن عالم متألّف من شمس أُخرى مع ما حولها من كواكبها، و هكذا كلّ كوكب من الثوابت شمس و كم انقضى منها و كم لم يوجد بعد، وكم من موجود منها لم نشاهده ذلك تقدير العزيز الحكيم.

هذا بالقياس إلى حكم العقل و لم يثبت في الشرع ما يدل على خلافه بل لعل فيه ما يدل على وفاقه من انّ قبل هذا الخلق خلق، و قبل هذا العالم عوالم إلى ثلاثين ألف، الكاشف عن كثرتها[1] و قول الحكماء بانحصار العالم المحسوس في هذا العالم من فلك الأفلاك إلى الأرض و قدم أفلاكه مادّة و صورة و أعراضاً حتى بالنسبة إلى أصل الحركة و أصل الوضع إلاّ في جزئيات الحركة و الوضع، قول محض لاشاهد عليه إلاّ حدسيات أبطلتها الهيئة الجديدة.

و الثاني أعني مطلق العوالم و جملة ماسواه، فالحق انّ حدوثه بهذا المعنى شيء لم يتّفق عليه الملّيون و لم يثبت له الحدوث بهذا المعنى في شرعنا المقدّس كيف وقد عرفت ورود ما يدل على وجود العوالم قبل عالمنا و كذا بعد خرابه، و هو الموافق مع الحكمة و يطابقه العقل الصريح و يلائم مع كونه تعالى دائم الفضل على البريّة و باسط اليدين بالعطية و لاامساك له عن الفيض، و على هذا فيمكن أن يكون

---

(١) قال أبوجعفر الباقر(ع): و لعلّك ترى أنّ الله تعالى إنّما خلق هذا العالم الواحد، و ترى أنّ الله تعالى لم يخلق بشراً غيركم بلى و الله لقدخلق الله تعالى الف الف عالم، و ألف ألف آدم، أنت في آخر تلك العوالم و أُولئك الآميين. قال الحكيم السبزواري بعد نقل الحديث: و المراد من العدد الكثرة. «شرح الأسماء الحسنى ص ٢٤٠».

النزاع في حدوث العالم و قدمه لفظياً الآ على قول الحكماء بقدم هذا العالم من أفلاكه و فلكياته و عناصره البسيطه حيث إنّ النزاع في قدمه و حدوثه معنوي كما لايخفى.

وأمّا بالنسبة إلى ماسوى هذا العالم فالحكماء ينكرون أصل وجوده، و يزعمون انحصار العالم في عالمنا، و لو كان له وجود قبل عالمنا فلامحالة يكون عالمنا حادثاً بالحدوث الزماني المسبوق بالعدم الواقعي، كما أنّ الاعتراف بوجود العقول و عالم الجبروت يساوق الاعتراف بوجود الممكن القديم بالزمان كما لايخفى[1].

١٥ ـ تكلّمه و كلامه سبحانه

قد تعرّفت على أنّ صفة التكلّم ممّا وقع فيه الكلام و أنّه هل هو صفة فعل أو صفة ذات، و قد أثارت هذه المسألة في أواخر القرن الثاني و أوائل القرن الثالث ضجّة كبيرة بين المسلمين، و أوجدت محنة في التاريخ سمّيت بمحنة أحمد، و قد بالغت شيعة أحمد كإبن الجوزي في مناقبه في تحرير هذه المحنة و تحليلها فجاء بقصص و روايات لم يروها غيره و جعل منه بطلاً دينيّاً، مجاهداً من أجل عقيدته و آرائه. و على كلّ تقدير فنحن نبحث عنها على ضوء البرهان و هدى الكتاب والسنّة.

أجمع المسلمون تبعاً للكتاب و السنّة على كونه سبحانه متكلّماً و قد شغلت هذه المسألة بال العلماء و المفكّرين في العصور المتقدّمة و وقع الجدال في موضعين:

الأوّل: ما هو المراد من هذا الوصف؟

الثاني: هل كلامه(القرآن) حادث أو قديم؟

---

(١) درر الفوائد: للمحقق الشيخ محمد تقي الآملي ـ قدس سره ـ ج ١ ص ٢٧٢ ـ ٢٧٤.

و قبل البحث في كلا الأمرين نقدّم النصوص القرآنية التي تضافرت الآيات على توصيفه به، قال تعالى: ﴿مِنهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللهُ﴾(البقرة/ ٢٥٣).

و قال تعالى: ﴿وَ كَلَّمَ اللهُ مُوسىٰ تَكْلِيماً﴾(النساء/ ١٦٤).

و قال سبحانه: ﴿وَ لَمَّا جاءَ مُوسىٰ لِمِيقاتِنا وَ كَلَّمَهُ رَبُّهُ﴾(الأعراف/ ١٤٣).

و قال تعالى: ﴿ وَ ما كانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلاّ وَحْياً أَوْ مِنْ وَراءِ حِجابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ ما يَشاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾(الشورى/ ٥١).

و قد بيّن تعالى انّ تكليمه الأنبياء لايعدو عن الأقسام التالية:

١ ـ وحياً.

٢ ـ من وراء حجاب.

٣ ـ يرسل رسولاً.

فقد أشار بقوله: «إلاّ وحياً» إلى الكلام الملقى في روع الأنبياء بسرعة و خفاء كما أشار بقوله: «أو من وراء حجاب»إلى الكلام المسموع لموسى(عليه السلام) في البقعة المباركة قال تعالى: ﴿ فَلَمّا أَتاها نُودِيَ مِنْ شاطِىءِ الْوادِ الأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يا مُوسىٰ إِنِّي أَنَا اللهُ رَبُّ الْعالَمِينَ﴾(القصص/ ٣٠).

وأشار بقوله سبحانه: ﴿ أَوْ يُرْسِلُ رَسُولاً﴾ إلى الإلقاء الذي يتوسّط فيه ملك الوحي.

قال سبحانه: ﴿ وَ إِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ * عَلىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ﴾(الشعراء/ ١٩٢ـ١٩٤).

ففي الحقيقة «الموحي» هو الله سبحانه و هو تارة يوحي بلاواسطة عن طريق الالقاء في الروع، أو عن طريق التكلّم من وراء حجاب بحيث يسمع الصوت و لايرى

الموحي و أُخرى بواسطة الرسول، فهذه الأقسام الثلاثة هي الواردة في الآية المباركة.

إذا عرفت ذلك فاعلم انّه اختلفت كلمة المتكلّمين و الحكماء في حقيقة كلامه إلى نظريات:

١ ـ نظرية المعتزلة

قالت المعتزلة كلامه تعالى أصوات و حروف ليست قائمة بذاته تعالى بل يخلقها في غيره كاللوح المحفوظ أو جبرئيل أو النبي. قال القاضي عبدالجبار:

«حقيقة الكلام: الحروف المنظومة و الأصوات المقطعة وهذا كما يكون منعماً بنعمة توجد في غيره، و رازقاً برزق يوجد في غيره، فهكذا يكون متكلّما بايجاد الكلام في غيره و ليس من شرط الفاعل أن يحلّ عليه فعلاً»[1].

و الظاهر أنّ كونه سبحانه متكلّما بهذا المعنى لاخلاف فيه إنّما الكلام في حصر التكلّم في هذا المعنى. قال السيد الشريف:

«هذا الذي قالته المعتزلة لاننكره بل نحن نقوله و نسمّيه كلاماً لفظياً و نعترف بحدوثه و عدم قيامه بذاته تعالى و لكن نثبت أمرا وراء ذلك»[2].

و نزيد في الملاحظة: انّ تفسير كلامه سبحانه بايجاد الحروف و الأصوات في الأشياء أو الالقاء في الروع إنّما يصحّ في ما إذا كان لكلامه سبحانه مخاطباً معيّناً كما في تكليمه الأنبياء و غيرهم كأُمّ موسى قال سبحانه:

﴿وَ أَوْحَيْنٰا إِلىٰ أُمِّ مُوسىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذٰا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِى الْيَمِّ وَ لاٰتَخٰافِى وَ لاٰتَحْزَنِى إِنّٰا رٰادُّوهُ إِلَيْكِ وَ جٰاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾(القصص/ ٧).

---

(١) شرح الأُصول الخمسة ص ٥٢٨، و شرح المواقف ج ٨، ص ٤٩٥.

(٢) شرح المواقف ج ٨ ص ٩٣.

و قال سبحانه: ﴿فَنٰاداٰها مِنْ تَحْتِهٰا أَلاّتَحْزَنِى قَدْجَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيّاً * وَ هُزِّى اِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسٰاقِطْ عَلَيْكِ رُطَباً جَنِيّاً﴾(مريم/ ٢٤ و٢٥).

و أمّا إذا لم يكن هناك مخاطب خاص لجهة الخطاب فلابد أن يكون لكلامه سبحانه على وجه الاطلاق معنى آخر سنذكره فيما بعد.

٢ ـ نظريّة الحكماء

لاشك انّ الكلام في أنظار عامّة الناس هو الحررف و الأصوات الصادرة من المتكلّم القائمة به، و هو يحصل من تموّج الهواء و اهتزازه بحيث إذا زالت الأمواج غاب الكلام عنه، و لكن الإنسان الاجتماعي يتوسّع في اطلاقه فيطلقه على الخطبة المنقولة أو الشعر المروي عن شخص، و يقول هذا كلام النبي صلّى الله عليه و آله و سلّم أو شعر اُمرىء القيس مع أنّ كلامهما قد زالا بزوال الموجات و الاهتزازات، و ما هذا إلاّ من باب التوسّع في الاطلاق،ومشاهدة ترتّب الأثر على المرويّ و المنقول و على هذا يتوسّع بأزيد من هذا، فكلّ فعل من المتكلّم أفاد نفس الأثر الذي يفيده كلامه اللفظي يسمّيه كلاماً لاشتراكهما في ابراز ما يضمره المتكلّم في قرارة ذهنه من المعاني و الحقائق، و بذلك تكون اللوحة الفنيّة كلاماً لرسّامها حتى انّ البناء الشامخ كلام يعرب عن نبوغ البنّاء و المعمار و المهندس، فلأجل ذلك نرى انّه سبحانه يصف عيسى بن مريم بأنّه كلمة الله ألقاها إلى مريم العذراء فيقول: ﴿يٰا أَهْلَ الْكِتٰابِ لاٰتَغْلُوا فِى دِينِكُمْ وَ لاٰتَقُولُوا عَلَى اللهِ اِلاّ الْحَقَّ اِنَّمٰا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللهِ وَ كَلِمَتُهُ أَلْقٰاهٰا اِلىٰ مَرْيَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ﴾(النساء/ ١٧١).

و كيف لايكون سيّدنا المسيح كلمة الله مع أنّه كاشف عن قدرته العظيمة على خلق الإنسان في الرحم من دون لقاح بين اُنثى وذكر، ولأجل ذلك عدّ وجوده آية ومعجزة.

و في ضوء هذا البيان يظهر وجه عدّ جميع ما في الكون كلمات الله سبحانه،

قال:

﴿قُلْ لَوْ كٰانَ الْبَحْرُ مِدٰاداً لِكَلِمٰاتِ رَبِّى لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ اَنْ تَنْفَدَ كَلِمٰاتُ رَبِّى وَلَوْجِئْنٰا بِمِثْلِهِ مَدَداً﴾(الكهف/ ١٠٩).

و يقول سبحانه: ﴿وَ لَوْ اَنَّمٰا فِى الاَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلاٰمٌ وَ الْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ اَبْحُرٍ مٰا نَفِدَتْ كَلِمٰاتُ اللهِ اِنَّ اللهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾(لقمان/ ٢٧).

فكلّ ما في صحيفة الكون من الموجودات الإمكانية كلامه و تخبر عمّا في المبدأ من كمال و جمال و علم و قدرة، و بذلك يكون العالم بموجوداته الكتاب التكويني.

و قال علي(عليه السلام):

«يخبر لابلسان و لهوات، و يسمع لابخروق و أدوات، يقول و لايلفظ، ويحفظ و لايتحفّظ، و يريد و لايضمر، يحب و يرضى من غير رقّة، و يبغض ويغضب من غير مشقّة يقول لمن أراد كونه: «كن» فيكون، لا بصوت يقرع و لا بنداء يسمع، و إنّما كلامه سبحانه فعل منه أنشأه و مثّله، لم يكن من قبل ذلك كائناً، ولو كان قديماً لكان إلهاً ثانياً»[1].

و على هذين المعنيين فالتكلّم من صفات فعله سبحانه لا من صفات الذات نعم، حاولت الأشاعرة أن تجعل كلامه سبحانه صفة ذاته و جاءت بنظرية معقدة غير واضحة سمّتها بالكلام النفسي، و إليك بيانها:

٣ـ نظرية الأشاعرة

ذهبت الأشاعرة إلى كون التكلّم من صفات الذات بالقول بالكلام النفسي

---

(١) نهج البلاغة: الخطبة ١٨٤.

القائم بذات المتكلّم، وهذه النظرية مع اشتهارها من الشيخ أبي الجسن الأشعري لم نجدها في «الإبانة» و «اللمع» و إنّما ركّز فيهما على البحث عن المسألة الثانية، وهو كون كلامه حادثاً أو قديماً، ولكن أتباعه المتأخّرين نقلوها عنه. قال «الشهرستاني»:

«و صار أبوالحسن الأشعري إلى أنّ للكلام معنى قائماً بالنفس الإنسانية و بذات المتكلّم و ليس بحروف و لا أصوات و إنّما هو القول الذي يجده القائل في نفسه و يجيله في خلده»[1].

و قال الآمدي:

«ذهب أهل الحق من الإسلاميين إلى كون الباري تعالى متكلّما بكلام قديم أزلي نفساني أحدي الذات، ليس بحروف و لا أصوات، و هو مع ذلك مغاير للعلم و القدرة و الإرادة و غير ذلك من الصفات»[2].

و قال «الايجي» بعد نقل نظرية المعتزلة:

«و هذا لاننكره لكنّا نثبت أمراً وراء ذلك، و هو المعنى القائم بالنفس و نزعم انّه غير العبارات إذ قد تختلف العبارات بالأزمنة و الأمكنة و الأقوام بل قد يدلّ عليه بالإشارة و الكتابة... إلى أن قال: «.... و هو غير العلم»[3].

و قد حارت العقول في فهم المقصود من الكلام النفسي، ولأجل ذلك قام رجال من الأشاعرة بتبيينه. فأوضحه «الشهرستاني» بقوله:

«العاقل إذا راجع نفسه و طالع ذهنه وجد من نفسه كلاماً و قولاً يجول في قلبه تارة اخباراً عن أُمور رآها على هيئة وجودها أو سمعها من مبتدئها إلى منتهاها على وفق ثبوتها، و تارة حديثاً مع نفسه بأمر و نهي و وعد و وعيد لأشخاص على تقدير

(١) نهاية الاقدام: ص ٣٢٠.

(٢) غاية المرام: ص ٨٨.

(٣) المواقف: ص ٢٩٤.

وجودهم و مشاهدتهم، ثمّ يعبّر عن تلك الأحاديث وقت المشاهدة، و تارة نطقاً عقليّاً إمّا بجزم القول: إنّ الحق و الصدق كذا، و إمّا بترديد الفكر انّه هل يجوز أن يكون الشيء كذا أو يستحيل أو يجب إلى غير ذلك من الأفكار حتى انّ كلّ صانع، يُحدِّث نفسه أوّلاً بالغرض الذي توجهت إليه صنعته، ثم تنطق نفسه في حالة الفعل محادثةً مع الآلات و الأدوات و المواد و العناصر، و من أنكر أمثال هذه المعاني فقد جحد الضرورة»[1].

و قال الفاضل القوشجي:

«إنّ من يورد صيغة أمر أو نهي أو نداء أو اخبار أو استخبار أو غير ذلك يجد في نفسه معاني يعبّر عنها يسمّيها بالكلام الحسّي، و المعنى الذي يجده في نفسه و يدور في خلده، و لايختلف باختلاف العبارات بحسب الأوضاع و الاصطلاحات، و يقصد المتكلّم حصوله في نفس السامع على موجبه هو الذي نسميه الكلام النفسي»[2].

يلاحظ عليه: أنّه لو كان المراد من المعنى النفسي هو المعاني المنتظمة في خلد المتكلّم، التي لاتختلف حسب اختلاف الألفاظ و التعبيرات فهو إمّا معاني مفردة أو معاني مركبة.

و على كلاالتقديرين فهما من أقسام العلم التصوّري أو التصديقي و ليستا خارجتين عنه مع أنّ المدّعى كون التكلّم وصفاً مغايراً للعلم كما أنّ المعنى الموجود في الذهن في الانشائيات هو الإرادة و الكراهة المبرزتين بالأمر و النهي و ليست شيئاً ورائهما مع أنّ المدّعي انّ الكلام النفسي غير الإرادة و الانشاء.

و لقد أنصف القاضي الايجي حيث أوعز إلى انّ هذا البيان لايتم إلاّ إذا ثبت أنّ

---

(١) نهاية الاقدام: ص ٢٣١، و لكلامه ذيل فراجع.

(٢) شرح التجريد للقوشجي: ص ٤٢٠.

تلك المعاني التي تدور في النفس غير العلم و الإرادة[1].

ثمّ إنّ للأشاعرة دلائل خاصّة في اثبات الكلام النفسي، و إنّ هناك معاني في النفس و هو غير العلم و الإرادة و الكراهة كلّها فاسدة، و قد أوضحنا حالها في بعض موسوعاتنا الكلاميّة[2]. هذا كلّه حول حقيقة كلامه. بقي البحث عن حدوثه و قدمه فنحن في غنى عن هذا البحث بعد ثبوت كونه من صفاته الفعلية و من المعلوم أنّ فعله سبحانه غيره، و كلّ ما هو غيره مخلوق، حادث غير قديم. نعم يجب علينا أن نجتنب عن توصيف القرآن بكونه مخلوقاً و نقول مكان كونه مخلوقاً «محدثاً» و ذلك لئلاّ يفسّر بكونه «مختلقاً» و مصنوعاً للبشر قال سبحانه حاكياً عن المشركين: ﴿إِنْ هٰذَا إِلاّ قَوْلُ الْبَشَرِ﴾ (المدثّر/ ٢٥).

ولأجل ذلك قال الإمام الرضا(عليه السلام) عند السؤال عن القرآن:

«كلام الله لاتتجاوزوه و لاتطلبوا الهدى في غيره فتضلّوه»[3].

و نقل سليمان بن جعفر الجعفري انّه سأل موسى بن جعفر(عليه السلام) عن القرآن و انّه مخلوق أو غير مخلوق؟ فقال: «إنّي لاأقول في ذلك ما يقولون، و لكنّي أقول: إنّه كلام الله»[4].

ترى أنّ الإمام(عليه السلام) يبتعد عن الخوض في تلك المسألة لما رأى أنّ الخوض فيها ليس لصالح الإسلام، و أنّ الإكتفاء بأنّه كلام الله أحسم لمادّة الخلاف، و لكنّهم(عليهم السلام) عندما أحسّوا بسلامة الموقف، و هدوء الأجواء أدلوا برأيهم في الموضوع، و صرّحوا بأنّ الخالق هو الله و غيره مخلوق و القرآن ليس

---

(١) المواقف: ص ٢٩٤.

(٢) لاحظ «بحوث في الملل و النحل» ص٢٧١ ـ ٢٧٨، و الالهيات ص ١٩٧ ـ ٢٠٤.

(٣) التوحيد للصدوق باب «القرآن ما هو؟» ص٢٢٣ الحديث ٢.

(٤) نفس المصدر: ص ٢٢٤ الحديث ٥.

نفسه سبحانه، و إلاّ يلزم اتّحاد المُنزِل و المُنزَل، فهو غيره، فيكون لامحالة مخلوقاً.

فقد روى محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني، قال: كتب علي بن محمد بن علي بن موسى الرضا(عليهم السلام) إلى بعض شيعته ببغداد:

«بسم الله الرحمن الرحيم، عصمنا الله و إيّاك من الفتنة، فإن يفعل فقد أعظم بها نعمة، و إن لايفعل فهي الهلكة، نحن نرى أنّ الجدال في القرآن بدعة اشترك فيها السائل و المجيب، فيتعاطى السائل ما ليس له، و يتكلّف المجيب ما ليس عليه، و ليس الخالق إلاّ الله عزّ و جلّ و ما سواه مخلوق، و القرآن كلام الله، لاتجعل له اسماً من عندك فتكون من الضالّين، جعلنا الله و إيّاك من الذين يخشون ربّهم بالغيب و هم من الساعة مشفقون»[1].

و في الروايات المرويّة اشارة إلى المحنة التي نقلها المؤرّخون فقد كان أحمد بن أبي دؤاد كتب في عصر المأمون إلى الولاة في العواصم الإسلامية أي يختبروا الفقهاء و المحدّثين في مسألة خلق القرآن و فرض عليهم أن يعاقبوا كلّ من لايرى رأي المعتزلة في هذه المسألة، و جاء المعتصم و الواثق فطبّقا سيرة المأمون و سياسته مع خصوم المعتزلة و بلغت المحنة أشدّها على المحدّثين، و لمّا جاء المتوكّل نصر مذهب الحنابلة و أقصى المعتزلة و أحاطت المحنة بأُولئك الذين كانوا بالأمس القريب يفرضون آراءهم بالقهر و القوّة.

با لله عليك هل يمكن عدّ مثل هذا الجدال إسلامياً، و قرآنياً و بذلك تقف على أنّه لماذا كتب الإمام الهادي إلى بعض شيعته ببغداد: «عصمنا الله و إيّاك من الفتنة...».

قال المفيد: «إنّ كلام الله محدث و بذلك جاءت الآثار عن آل محمد(عليهم السلام) و عليه اجماع الإماميّة و المعتزلة بأسرها و المرجئة إلاّ من شذّ عنها و جماعة من أهل الحديث و أكثر الزيدية و الخوارج. و أقول: إنّ القرآن كلام

---

(١) توحيد الصدوق، باب القرآن ماهو، الأحاديث: ٢ و ٣ و ٤ و ٥.

الله و وحيه، و انّه محدث كما وصفه تعالى و اَمْنعُ من إطلاقِ القول عليه بأنّه مخلوق، و بهذا جاءت الآثار عن الصادقين و عليه كافة الإمامية إلاّ من شذّ منهم، و هو قول جمهور البغداديين من المعتزلة و كثير من المرجئة و أصحاب الحديث»[1].

◆ ◆ ◆

إلى هنا تمّ الكلام حول الصفتين: الإرادة و التكلّم و تعرّفت على أنّ الأُولى من الذات على معنى و من صفات الفعل على معنى آخر، كما أنّ الثاني من صفات فعلهعلى الاطلاق.

---

(١) أوائل المقالات: ص ١٨ ـ ١٩

۱۶ ـ أسماؤه في القرآن و السنّة

قد ورد في القرآن الكريم مائة و اثنان و ثلاثون اسماً لله سبحانه بين بسيط و مركّب، و روى الفريقان عن النبي أن رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم قال: إن لله تبارك و تعالى تسعة و تسعين اسماً(مائة إلاّ واحدة) من أحصاها دخل الجنّة[1]. و المراد من احصائها هو الوقوف على معانيها أو التمثّل و التشبّه بها مهما أمكن.

و يحتمل أن يكون المراد الاجتهاد في التقاطها من الكتاب و السنّة، و جمعها و حفظها، كما يحتمل أن يكون المراد عدّها و التلفّظ بها و في القاموس: «أحصاه: عدّه أو حفظه أو عقله».

فلنقدّم أسماءه سبحانه في الكتاب العزيز ثمّ نردفه بما ورد عن أئمّة أهل البيت(عليهم السلام) حول تسعة و تسعين اسماً، ثمّ نذكر ما رواه أهل السنّة و نعتمد في ذلك على رواية الترمذي التي هي السند لكثير من الحفّاظ في هذا المقام.

أسماؤه في القرآن

ورد في القرآن الكريم مائة و اثنان وثلاثون اسما لله تعالى و إليك بيانها على الترتيب:

«الإله، الأحد، الأوّل، الآخر، الأعلى، الأكرم، الأعلم، أرحم الراحمين، أحكم الحاكمين، أحسن الخالقين، أسرع الحاسبين، أهل التقوى، أهل المغفرة، الأقرب، الأبقى، الباري، الباطن، البديع، البرّ، البصير، التوّاب، الجبّار، الجامع، الحكيم، الحليم، الحي، الحق، الحميد، الحسيب، الحفيظ، الحفيّ، الخبير، الخالق، الخلاّق، الخير، خيرالماكرين، خيرالرازقين، خيرالفاصلين، خيرالحاكمين، خيرالفاتحين، خيرالغافرين، خيرالوارثين، خيرالراحمين،

---

(۱) سيوافيك مصدر الرواية.

خيرالمنزلين، خيرالناصرين، ذوالعرش، ذوالطول، ذوانتقام، ذوالفضل العظيم، ذوالرحمة، ذوالقوّة، ذوالجلال والإكرام، ذوالمعارج، الرحمن، الرحيم، الرؤوف، الرب، رب العرش، رفيع الدرجات، الرازق، الرقيب، السميع، السلام، سريع الحساب، سريع العقاب، الشهيد، الشاكر، الشكور، شديدالعذاب، شديدالعقاب، شديدالمحال، الصمد، الظاهر، العليم، العزيز، العفو، العلي، العظيم، علاّم الغيوب، عالم الغيب والشهادة، الغني، الغفور، الغالب، غافرالذنب، الغفّار، فالق الاصباح، فالق الحبّ والنوى، الفاطر، الفتّاح، القوي، القدّوس، القهّار، القاهر، القيّوم، القريب، القادر، القدير، قابل التوب، القائم على كلّ نفس بما كسبت، الكبير، الكريم، الكافي، اللطيف، الملك، المؤمن، المهيمن، المتكبّر، المصوّر، المجيد، المجيب، المبين، المولى، المحيط، المقيت، المتعال، المحيي، المتين، المقتدر، المستعان، المبدىء، المعيد، مالك الملك، النصير، النور، الوهّاب، الواحد، الولي، الوالي، الواسع، الوكيل، الودود، الهادي.

أسماؤه في أحاديث أئمّة أهل البيت(عليهم السلام)

روى الصدوق باسناده عن الصادق(عليه السلام) عن آبائه، عن علي(عليه السلام) قال:

قال رسول الله(صلّى الله عليه و آله و سلّم): «إنّ لله تبارك و تعالى تسعة و تسعين اسماً من أحصاها دخل الجنّة و هي: «الله، الإله، الواحد، الأحد، الصمد، الأوّل، الآخر، السميع، البصير، القدير، القاهر، العلي، الأعلى، الباقي، البديع، البارىء، الأكرم، الظاهر، الباطن، الحيّ، الحكيم، العليم، الحليم، الحفيظ، الحق، الحسيب، الحميد، الحفي، الرب، الرحمن، الرحيم، الذاري، الرازق، الرقيب، الرؤوف، الرائي، السلام، المؤمن، المهيمن، العزيز، الجبّار، المتكبّر، السيّد، السبّوح، الشهيد، الصادق، الصانع، الطاهر، العدل، العفو، الغفور،

الغني، الغياث، الفاطر، الفرد، الفتّاح، الفالق، القديم، الملك، القدّوس، القوي، القريب، القيّوم، القابض، الباسط، قاضي الحاجات، المجيد، المولى، المنّان، المحيط، المبين، المقيت، المصوّر، الكريم، الكبير، الكافي، كاشف الضر، الوتر، النور، الوهّاب، الناصر، الواسع، الودود، الهادي، الوفي، الوكيل، الوارث، البر، الباعث، التوّاب، الجليل، الجواد، الخبير، الخالق، خيرالناصرين، الديّان، الشكور، العظيم، اللطيف، الشافي»[1].

و المذكور في الحديث مائة اسم، لكن الظاهر أنّ لفظة الجلالة ليست من الأسماء الحسنى، و قد ذكر بعنوان المسمّى الجاري عليه الأسماء، وبذلك يستقيم العدد.

أسماؤه سبحانه في أحاديث أهل السنّة

أخرج الترمذي، و ابن المنذر، و ابن حبان، و ابن مندة، و الطبراني، و الحاكم، و ابن مردويه، و البيهقي، عن أبي هريرة قال: قال رسول الله(صلى الله عليه و آله و سلّم): «إنّ لله تسعة و تسعين اسما مائة إلاّ واحد، من أحصاها دخل الجنّة، إنّه و تر يحب الوتر: هو الله الذي لا إله إلاّ هو الرحمن، الرحيم، الملك، القدّوس، السلام، المؤمن، المهيمن، العزيز، الجبّار، المتكبّر، الخالق، البارىء، المصوّر، الغفّار، القهّار، الوهّاب، الرازق، الفتّاح، العليم، القابض، الباسط، الخافض، الرافع، المعز، المذل، السميع، البصير، الحكم، العدل، اللطيف، الخبير، الحليم، العظيم، الغفور، الشكور، العلي، الكبير، الحفيظ، المقيت، الحسيب، الجليل، الكريم، الرقيب، المجيب، الواسع، الحكيم، الودود، المجيد، الباعث، الشهيد، الحق، الوكيل، القوي، المتين، الولي، الحميد، المحصي، المبدىء، المعيد، المحيي، المميت، الحي، القيوم، الواجد،

---

(١) التوحيد للصدوق: ص ١٩٤ ح ٨.

الماجد، الواحد، الصمد، القادر، المقتدر، المقدّم، المؤخّر، الأوّل، الآخر، الظاهر، الباطن، الوالي، المتعالي، البر، التوّاب، المنتقم، العفو، الرؤوف، مالك الملك، ذوالجلال و الاكرام، المقسط، الجامع، الغني، المغني، المانع، الضار، النافع، النور، الهادي، البديع، الباقي، الوارث، الرشيد، الصبور»[1].

و نحن امتثالاً لأمر النبي الأكرم، نرجع إلى احصاء الأسماء التي وردت في القرآن الكريم، ولو سمح الوقت نرجع إلى احصاء ما ورد في حديث أئمّة أهل البيت(عليه السلام) لعلّ الله يرزقنا الجنّة حسب وعد نبيّه الأعظم صلّى الله عليه و آله و سلّم.

تمّ البحث عن الأُمور التي كان طبع البحث يقتضي ايرادها و هي خمسة عشر أمراً. و من هنا ندخل في صلب البحث و هو تفسير أسمائه الواردة في الذكر الحكيم على حسب الحروف الهجائيّة إلاّ ما شذّ.

---

(١) صحيح الترمذي ج ٥ باب الدّعوات، ص ٥٣٠ الحديث ٥٠٧.

تفسير أسمائه الواردة في القرآن الكريم

قد عرفت أنّه ورد في الذكر الحكيم مائةوخمسة وثلاثون اسماً له سبحانه فعلينا البحث عن معانيها، و ما تهدف إليهاتلك الأسماء، نذكرها مع تفسيرها على ترتيب الحروف الهجائيّة إلاّ إذا اقتضى المقام الجمع بين الاسمين فنفسّرهما معاً من غير مراعاة الترتيب. و التفسير الصحيح يعتمد على أمرين:

١ ـ تحديد معناه اللغويّ تحديداً معتمداً على المعاجم الموثوق بها.

٢ ـ عرض الاسماء بعضها على بعض، و الامعان في القرائن الواردة في الآيات.

و إليك البحث واحداً بعد آخر.

حرف الالف

الأوّل: الإله

قد جاء لفظ الجلالة(الله) في الذكر الحكيم ٩٨٠ مرّة كما جاء لفظ الإله بصوره المختلفة(إله، إلها، إلهك، إلهكم، و إلهنا) ١٤٧ مرّة و الاسهاب في البحث يقتضي الكلام في المواضع التالية:

١ ـ لفظ الجلالة عربي أو عبري؟

قد نقل عن أبي زيد البلخي: إنّ لفظ الجلالة ليس بعربي بل عبري أخذه العرب عن اليهود، و استدل عليه بأنّ اليهود يقولون: «إلاها» و العرب حذفت المدة

التي كانت موجودة في آخرها في العبرية ككثير من نظائرها العبرية فتقول «أب» بدل «أباه» و «روح» بدل «روحا» و «نور» بدل «نورا» إلى غير ذلك.

و ذهب الباقون إلى أنّها عربية صحيحة و قد كانت العرب تستعمل تلك اللفظة قبل بعثة النبي بقرون، و لاتشذّ عن سائر الأمم، فإنّ لكلّ أُمّة على أديم الأرض لفظاً خاصّاً لخالق العالم و بارئه و مدبّره، فالفرس عندهم «خدا» و «ايزد» كما أنّ للترك «تاري» و من البعيد أن لايكون عند العرب المعروفين بالبيان و الخطابة لفظ يعبّرون به عمّا تهديهم فطرتهم إليه و تدلّهم عليه قال سبحانه: ﴿وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰوٰاتِ وَ الْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللّٰهُ﴾(لقمان/ ٢٥ ـ الزمر/ ٣٨).

و اشتراك الشعبين في التعبير عن مبدأ العالم لايدل على أنّ العرب أخذت من اليهود خصوصاً إذا قلنا بأنّ اللسانين يرجعان إلى أُصول و مواد واحدة، و إنّما طرأ عليهما الاختلاف لعلل و ظروف إجتماعية و غيرها و الكلّ من العنصر «السامي».

٢ ـ لفظ الجلالة مشتقّ أو لا؟

اختلفوا في انّ لفظ الجلالة مشتق من اسم آخر أو لا؟ بعد ما اتّفقوا على انّ ما سوى هذه اللفظة من أسمائه سبحانه من باب الصفات المشتقة، أمّا هذه اللفظة فقد نقل عن «الخليل» و «سيبويه» و «المبرّد» أنّها غير مشتقة و جمهور المعتزلة و كثير من الأُدباء على أنّها من الأسماء المشتقة.

ثمّ القائلين بالاشتقاق اختلفوا في المعنى المشتق منه إلى أقوال كثيرة يطول المقام بذكرها و ذكر حججها و إنّما نشير إليها إجمالا:

أ ـ إنّ لفظ الجلالة مشتق من الأُلوهية بمعنى العبادة، و التألّه: التعبّد، و هذا هو المعروف بين كثير من المحدّثين و المفسّرين، و يظهر من روايات بعض أئمّة أهل البيت(عليهم السلام).

روى الكليني عن هشام بن الحكم أنّه سأل أبا عبدالله(عليه السلام) عن أسماء الله و اشتقاقها:

الله ممّا هو مشتق؟ قال: فقال لي: «يا هشام، الله مشتق من إله، و الاله يقتضي مألوهاً و الاسم غير المسمّى فمن عبدالاسم دون المعنى فقد كفر و لم يعبد شيئا»[1].

و قال الصدوق: الله و الإله هو المستحق للعبادة ولايحق العبادة إلاّ له، و تقول لم يزل إلهاً بمعنى أنّه تحق له العبادة و لهذا ضلّ المشركون فقدّروا أنّ العبادة تجب للأصنام سمّوها الالهة و أصله «الإلاهة» و هي العبادة[2].

ب ـ إنّه مشتق من «الوله» و هو التحيّر.

ج ـ إنّه مشتق من قولهم ألهت إلى فلان أي فزعت إليه لأنّ الخلق يألهون إليه أي يفزعون إليه في حوائجهم.

د ـ إنّه مشتق من ألهت إليه سكنت إليه لأنّ الخلق يسكنون إلى ذكره.

هـ ـ إنّه من «لاه» أي احتجب فمعناه انه المحتجب بالكيفيّة عن الأوهام[3].

و ـ إنّه مشتق من الوله: المحبة الشديدة، فأُبدلت الواو همزة فقالوا: أله يأله.

ز ـ إنّه مشتق من لاه يلوه إذا ارتفع، والحق سبحانه مرتفع بالمكان أو بالمقام.

ح ـ إنّه مشتق من قولك ألهت بالمكان إذا أقمت فيه، فإنّه تعالى استحق هذا الاسم لدوام وجوده[4].

---

(١) الكافي ـ كتاب التوحيد ـ: باب المعبود، ص ٨٧، و رواه الصدوق في كتاب التوحيد باب أسماء الله الحديث ١٣.

(٢) التوحيد للصدوق باب أسماء الله تعالى في ذيل الحديث رقم ٩، ثم ترك سائر الوجوه الاتية.

(٣) مجمع البيان ج ١ ص ١٦ طبع صيدا.

(٤) لوامع البينات للرازي: ص١٠٦ ـ ١٢٠، فقد أسهب الكلام في ذكر الأقوال وحججها ونقدها.

و على كلّ تقدير فالله أصله «إله» فحذفت همزته و ادخل عليه الألف و اللام و أُدغمت اللامان فصار «الله» و خص بالباري تعالى، قال تعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيّاً﴾ (مريم/ ٦٥)[1].

و الظاهر انّ القائلين بالاشتقاق و المنكرين له لايختلفون في أنّه علم لذاته سبحانه و إنّما يختلفون في أنّ التسمية هل كانت ارتجالية و انّه لم تلاحظ في مقام التسمية أية مناسبة بين المعنيين أو كانت غير ارتجالية؟ و قدنقل عن المعنى اللغوي إلى المعنى العلمي لمناسبة موجودة بينهما، فالقائلون بالاشتقاق على الأوّل و المنكرون له على الثاني.

هذا هو لبّ النزاع في المقام.

و العجب انّ الرازي توهّم انّ النزاع في اشتقاقه و عدمه راجع إلى أنّ لفظ الجلالة علم أو لا؟ فحسب أنّ القول بالاشتقاق ينافي العلمية ثمّ استدل على نفيه بأنّه لو كان مشتقاً لما كان قولنا «لا اله إلاّ الله» تصريحاً بالتوحيد لأنّه حينئذ مفهوم كلّي لايمنع تصوره من وقوع الشركة فيه فلو كان مشتقاً لكان كلّياً، و لو كان كذلك لم يكن قولنا «لا إله إلاّ الله» مانعاً من وقوع الشركة[2].

يلاحظ عليه: أنّه لامانع من كون لفظ الجلالة مشتقاً من «أله» بأيّ معنى تصوّر ثم يكون علماً للذات بالمناسبة الموجودة بين المنقول منه و المنقول إليه شأن كلّ الأعلام المشتقةو سيأتي تمام الكلام في البحث الرابع.

٣ ـ «اللّهمّ» مكان «الله»

و قديعبر عن لفظ الجلالة بـ «اللّهمّ» قال سبحانه: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ

---

(١) مفردات الراغب: مادّة «إله».

(٢) لوامع البينات: ص ١٠٨، و قس على ذلك سائر ما استدل به.

﴿تُؤْتِى الْمُلْكَ مَنْ تَشاءُ﴾(آل عمران/ ٢٦)، و حكى سبحانه عن بعض الكافرين قولهم: ﴿وَ إِذْ قالُوا اللّٰهُمَّ إِنْ كانَ هٰذا هُوَ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنا حِجارَةً مِنَ السَّماءِ﴾(الأنفال/ ٣٢) و قداختلفوا في تفسيره فعن«الخليل» و تلميذه «سيبويه»: معناه يا الله و الميم المشدّده عوض من ياء النداء،و عن «الفرّاء» إنّه كان «يا الله آمنّا بخير» فلمّا كثر في الكلام حذفوا حرف النداء و حذفوا الهمزة من أمّ فصار «اللهمّ» بل حذفوا ضمير المتكلّم مع الغير أيضاً في «آمنّا».

٤ـ ما هو المقصود من «الإله» في الذكر الحكيم

قدعرفت و جود الاختلاف في اشتقاق لفظ الجلالة من لفظة «إله» و عدمه كما عرفت اختلاف القائلين بالاشتقاق في المعنى الذي اشتق منه ذلك اللفظ و جعله علماً للذات. هذا و على كلّ تقدير فلايتبادر من لفظ الجلالة إلاّ الذات المستجمع لصفات الجمال و الجلال، فهو علم بلااشكال يعادله ما في سائر لغات العالم ممّا يستعمل في ذلك المجال.

غير أنّه يجب أن يعلم انّ لفظ الجلالة و لفظ «الإله» كانا لايفهم منهما في عصر نزول القران إلاّ الخالق البارىء للعالم، و أمّا ما ذكر من المعاني للاله و الوجوه المختلفة لاشتقاق لفظ الجلالة منه، فكلّها يرجع ـ على فرض الصحّة ـ إلى ماقبل عصر نزول القرآن، فلعلّه كان يفهم من لفظ «إله» العبادة، و التحيّر، و العلو، والسكون، و الفزع، أو كان يفهم من لفظ الجلالة الذات الواجدة لاحدى هذه المعاني، و أمّا في عصر نزول القرآن فلم تكن هذه المعاني مطروحة لأهل اللّغة أبداً لا في لفظ الجلالة و لا في لفظ «الإله» و إنّما المفهوم منهما ما تهدي إليه فطرتهم وتدل عليه عقولهم من البارىء الخالق المدبّر للعالم الذي بيده ناصية كلّ شيء أو ناصية الإنسان على الأقل. سواء كان إلها واقعيّاً أو إلهاً مختلقاً لايملك من الأُلوهية سوى الاسم كالأصنام المعبودة للعرب و غيرهم.

فالكلمتان: «الله و إله» لفظـان متّحدان معنى غير أنّ أحدهما علـم يدل على فرد خاص و الآخر كلّي يشمل ذلك الفرد و غيره، و بما أنّ اللغة العربيّة تتمتع بالسعة و العموم وضعوا لفظين يشيرون بـواحد منه إلى الفرد و بالآخر إلى الكلّـي الجامع له و لغيره، فالاسم العام هو الإله و الاسم الخاص هو الله.

و أمّا سائر اللغات فالغالب عليها هـو اتحاد اللفظ الموضوع للمعنى الكلّي و المعنى العلمي فيتوسّلون لتعيين المراد منه بالعـلامة و القرينة. مثلاً يكتبون في اللغة الانكليزية لفظة «گاد» بصورة «god» عندما يراد منـه المعنى الكلّي و بصورة «God» عند ما يـراد منه المعنى العلمي، و بهـذا يشيرون إلى المعنى المقصـود و أمّا اللغات الفارسيـة و التركية و الارديّة فـالمكتوب و الملفوظ فـي المقامين واحد، و إنّمـا يعلم المراد بالقرائن الحافّة بالكلام.

و الحـاصل: انّ المعـانـي المـذكورة للفـظ «إلـه» أو المنـاسبات المتصـورة لاشتقاق لفظ الجلالة من مادة «اله» لو صحّ فإنّما يصحّ في الأدوار السابقة على نزول القرآن، و أمّا بقاء تلـك المناسبات إلى زمان نزول القـرآن و ادعاء ان القرآن استعملها بملاحظة احدى هذه المعاني و المناسبات فأمر لادليل عليه.

على أنّ لقائل أن يقول: إنّ هذه المعاني مـن لوازم معنى الإله و آثاره و ليست من الموضوع له بشيء فإنّ من اتّخذ أحداً «إلهاً» لنفسه فهو يعبده قهراً و يفزع إليه عند الشدائد، و يسكن قلبه عنده إلى غير ذلك من لوازم صفة الأُلوهيّة و آثارها.

هذا هو المدّعى و الذي يثبت ذلك وجـود لفيف من الآيات ورد فيها لفظ الاله و لايصحّ تفسيـره إلاّ بما ذكرنا أي كـون المقصود منه هـو الخالق البارىء لكـن بشرط العموم و الكلّية، لابسائر المعاني المذكورة، أو بمعنى المتصرف المدبّر، أو من بيده أزمّة الأُمور أو مايقرب من ذلك ممّا يعد فعلاً له تعالى و إليك الآيات:

١ ـ ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَـةٌ إِلاّ اللهُ لَفَسَدَتَا﴾(الأنبياء/ ٢٢) فإنّ البرهان على نفي تعدد الآلهة لايتم إلاّ إذا جعلنـا «الإله» في الآية بمعنى المتصرّف المـدبّر أو من بيده

أزمّة الأُمور أو ما يقرب من هذين . و لـو جعلنا الإله بمعنى المعبود لانتقض البرهان، لبداهـة تعدد المعبـودين في هـذا العالـم، مع عدم الفسـاد في النظـام الكونـي، و قدكانت الحجاز يوم نـزول هذه الآية مزدحمة بالآلهة ،و مركزها مـع كون العالـم منتظماً غير فاسد .

و عندئذ يجب على من يجعل «الاله» بمعنـى المعبود أن يقيّده بلفظ «بالحق» أي لو كان فيهما معبودات ـ بالحق ـ لفسدتا و لما كان المعبود بالحق مدبّراً و متصرّفاً لزم من تعدّده فساد النظام، و هذا كلّه تكلّف لا مبرر له .

٢ ـ ﴿مٰا اتَّخَـذَ اللهُ مِنْ وَلَدٍ وَ مٰا كـٰانَ مَعَهُ مِنْ إِلٰهٍ إِذاً لَـذَهَبَ كُلُّ إِلٰهٍ بِمٰا خَلَقَ وَ لَعَلاٰ بَعْضُهُمْ عَلىٰ بَعْضٍ﴾(المؤمنون/ ٩١) .

و يتم هذا البرهان أيضاً لو فسّرنا الإله بمـا ذكرنا من انّه كلّيّ ما يُطلق عليه لفظ الجلالـة . و إن شئت قلت : إنّه كنـاية عن الخالـق أو المدبّر المتصرّف أو مـن يقوم بأفعاله و شـؤونه، و المناسب في هذا المقـام هو الخالق، و يلزم من تعـدّده ما رتّب عليه في الآية من ذهاب كلّ إله بما خلق و اعتلاء بعضهم على بعض .

و لو جعلناه بمعنى المعبود لانتقض البـرهان ، و لايلزم من تعدّده أي اختلال في الكـون . و أدل دليل على ذلك هـو المشاهدة . فـإنّ في العالم آلهـة متعدّدة، و قدكان في أطـراف الكعبة المشرفة ثلاثمائة و ستون إلهاً و لـم يقع أي فساد و اختلال في الكون .

فيلـزم على مـن يفسّر «إلـه» بالمعبـود ارتكـاب التكلّف بمـا ذكرنـاه في الآيـة المتقدمة .

٣ ـــ ﴿قُلْ لَـو كـٰانَ مَعَـهُ آلِهَـةٌ كَمٰا يَقُـولُـونَ إِذاً لاَبْتَغَـوا إِلـىٰ ذِى العَـرْشِ سَبِيلاً﴾(الاسراء/ ٤٢) فـانّ ابتغاء السبيل إلـى ذي العرش مـن لوازم تعدّد الخـالق أو المدبّر المتصرّف أو من بيده أزمّة أُمور الكون أو غيـر ذلك ممّا يرسمه في ذهننا معنى الالوهيّة، و أمّا تعدد المعبود فلا يلازم ذلك إلاّ بالتكلّف الذي أشرنا إليه فيما سبق .

٤ ـ ﴿إِنَّكُمْ وَ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ لَوْ كَانَ هٰؤُلاَءِ آلِهَةً مَا وَرَدُوهَا﴾(الأنبياء/ ٩٨و٩٩) و الاية تستدل بورود الأصنام و الأوثان في النار،على كونها غير آلهة إذ لو كانت آلهة ما وردت النار.

و الاستدلال إنّما يتم لو فسّرنا الآلهة بما أشرنا إليه فانّ خالق العالم أو مدبّره و المتصرّف فيه أو من فوّض إليه أفعال الله أجلّ من أن يحكم عليه بالنار و أن يكون حصب جهنّم.

و هذا بخلاف ما إذا جعلناه بمعنى المعبود فلايتم البرهان لأنّ المفروض انّها كانت معبودات وقدجعلت حصب جهنم. و لو أمعنت في الايات التي ورد فيها لفظ الإله و الآلهة لقدرت على استظهار ما اخترناه و إليك مورداً منها:

﴿فَإِلٰهُكُمْ إِلٰهٌ وَاحِدٌ فَلَهُ أَسْلِمُوا وَ بَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ﴾(الحج/ ٣٤).

فلو فسر الإله في الآية بالمعبود لزم الكذب، إذ المفروض تعدّد المعبود في المجتمع البشري، و لأجل هذا ربّما يقيّد الإله هنا بلفظ «الحق» أي المعبود الحق إله واحد. و لو فسّرناه بالمعنى البسيط الذي له آثار في الكون من التدبير و التصرّف و ايصال النفع، و دفع الضر على نحو الاستقلال لصحّ حصر الإله ـ بهذا المعنى ـ في واحد بلاحاجة إلى تقدير كلمة بيانية محذوفة إذ من المعلوم أنّه لا إله في الحياة البشرية و المجتمع البشري يتصف بهذه الصفات التي ذكرناها.

و لانريد أن نقول: إنّ لفظ الإله بمعنى الخالق المدبّر المحيي المميت الشفيع الغافر، إذ لايتبادر من لفظ الإله إلاّ المعنى البسيط، بل هذه الصفات عناوين تشير إلى المعنى الموضوع له لفظ الإله، و معلوم أنّ كون هذه الصفات عناوين مشيرة إلى ذلك المعنى البسيط، غير كونها معنى موضوعاً للفظ المذكور كما أنّ كونه تعالى ذات سلطة على العالم كلّه أو بعضه سلطة مستقلة غير معتمدة على غيره، وصف مشير إلى المعنى البسيط الذي نتلقاه من لفظ الإله، لا أنّه نفس معناه[١].

---

(١) لاحظ الجزء الأول من مفاهيم القرآن ص ٤٤٠ ـ ٤٤٢.

٥ ـ إنّ الذكر الحكيم ربّما يستعمل لفظ الجلالة مكان الاله، بمعنى أنّه يريد منه المعنى الكلّي و الوصفي دون العلمي، و هذا يعرب عن أنّ اللفظين متّحدان أو متقاربان في ا لمعنى.

قال سبحانه: ﴿ وَ هُوَ اللهُ فِى السَّمٰوٰاتِ وَ فِى الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَ جَهْرَكُمْ وَ يَعْلَمُ مٰا تَكْسِبُونَ﴾(الأنعام/ ٣).

و قال سبحانه: ﴿هُوَ اللهُ الَّذِى لاٰ اِلٰهَ اِلاّ هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلاٰمُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللهِ عَمّا يُشْرِكُونَ﴾(الحشر/ ٢٣).

و قال سبحانه: ﴿هُوَ اللهُ الْخَالِقُ الْبٰارِىءُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمٰاءُ الْحُسْنٰى يُسَبِّحُ لَهُ مٰا فِى السَّمٰوٰاتِ وَ الْأَرْضِ وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾(الحشر/ ٢٤).

و قال سبحانه: ﴿وَ لاٰ تَقُولُوا ثَلاٰثَةٌ انْتَهُوا خَيْراً لَكُمْ اِنَّمٰا اللهُ اِلٰهٌ واحِدٌ سُبْحَانَهُ اَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ﴾(النساء/ ١٧١).

فانّ وزان «الله» في هذه الآيات وزان «الإله» في قوله سبحانه:

﴿وَ هُوَ الَّذِى فِى السَّمٰاءِ اِلٰهٌ وَ فِى الْأَرْضِ اِلٰهٌ وَ هُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ﴾(الزخرف/ ٨٤).

فقد أُريد من لفظ الجلالة في الآيات الأربع المتقدمة نفس ما أُريد من لفظ الإله من المعنى الكلّي في الآية الأخيرة و معناه انّه «الاله» الذي يتّصف بكذا و كذا و ليس كذا و كذا فكأنّه اطلق لفظ الجلالة و أُريد منه إله العالم و خالقه و بارئه و لم يرد منه الفرد الخارجي و لأجل ذلك عاد إلى التنبيه على أنّه واحد لاكثير و ذلك ببيان صفاته الجمالية و الكمالية.

٦ ـ إنّ الذكر الحكيم يستعمل لفظ الإله في الخالق البارىء المدبّر و لايمكن لأي مفسّر تفسيره باحدى المعاني المتقدمة و يقول: ﴿ قُلْ اَرَأَيْتُمْ اِنْ جَعَلَ اللهُ عَلَيْكُمُ

اللَّيْلَ سَرْمَداً إِلٰى يَوْمِ القِيٰامَةِ مَنْ إِلٰهٌ غَيْرُ اللهِ يَأْتِيكُمْ بِضِيٰاءٍ أَفَلاتَسْمَعُونَ﴾(القصص/ ٧١).

﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللهُ عَلَيْكُمُ النَّهٰارَ سَرْمَداً إِلٰى يَوْمِ القِيٰامَةِ مَنْ إِلٰهٌ غَيْرُ اللهِ يَأْتِيكُمْ بِلَيْلٍ تَسْكُنُونَ فِيهِ﴾(القصص/ ٧٢).

فلفظ «الإلـه» في هاتين الآيتين معادل للفظ الجلالة لكن بشرط العمومية و الكلّية أو إلغاء الجزئيّة و الخصوصيّة و لايستقيم البرهان الوارد فيهما إلاّ بتفسير الإله بما يعادل الخالق المدبّر لابتفسيره بالمعبود و المحبوب إلاّ بتكلّف و الاية بصدد البرهنة على أنّه ليس في الكون مدبّر سواه و لذلك لو جعل الله عليكم الليل سرمداً من إلـه(مدبّر) غير الله يأتيكم بضياء، و لو جعل عليكم النهار سرمداً من إلـه غيره سبحانه يأتيكم بليل، فإذاً الالوهيّة(المعادلة للخالقيّة و المدبريّة) منحصرة فيه، لايشاركه فيها غيره فهو إله واحد ليس غيره.

أضف إلى ذلك انّ مقتضي كون الاستثناء متّصلاً، دخول المستثنى منه في المستثنى دخولاً واقعياً، و بما أنّ المراد من المستثنى هو الخالق الذي بيده مصير الإنسان و الأشياء فليكن هو المراد من المستثنى منه لكن بتفاوت انّ أحدهما كلّي و الآخر جزئي.

و قد عرفت انّ القول بإنّ لفظ الجلالة علم للذات المستجمع لجميع صفات الجمال و الكمال أو الخالق و البارىء للأشياء أو لمن بيده مصير العالم و الإنسان لايرادمنه دخول هذه المفاهيم بالصورة التفصيليّة في معناه و إنّما هي موضوع لما تهدي إليه الفطرة أو تدل عليه العقول من سيطرة قدرةٍ على العالم لها تلك الخصوصيّات فهي من الخصوصيّات الفرديّة التي يمتاز بها عمّن سواه من الأفراد لا أنّها أجزاء للمعنى و الجامع بين أفراد الإله المفروضة ، لاالمحققة،أمر بسيط يشار إليه بأمر من الأمور.

٧ ـ و الذي يعرب بوضوح انّ الإله ليس بمعنى المعبود هو كلمة الاخلاص «لا إله إلاّ الله» إذ لـو كان المقصـود من الإله المعبـود لكان هذه الجملـة كذبـاً، لأنّ من البديهـي وجود آلاف المعبودات في هـذه الدنيا غيـر الله و مع ذلك كيف يمكـن نفي معبود سوى الله و لأجل ذلك اضطرّ القـائل أن يقول «الإله» بمعنى المعبود، أن يقدّر لفظ «بحق» لتكـون الجملة هكذا: «لا إله بحـق إلاّ الله»، مع أنّ تقدير لفـظ «بحق» خلاف الظاهر فإنّ كلمة الإخلاص تهدف إلى نفي أي إله في الكون سوى «الله» و إنّه ليس لهذا المفهوم مصـداق بتاتاً سواه، و هذا لاينسجم إلاّ أن يكـون «الاله» مع لفظ الجلالـة متّحديـن في المعنى و أمّا جعل لفـظ الجلالة علمـاً للذات و جعـل الإله بمعنى المعبود أو ما يشابهه فلايحصل منه المعنى المقصود بسهولة.

و أمّا جمعه على لفـظ الآلهة مع أنّ مصداقه منحصر في فرد فـلايدلّ على أنّه بمعنى المعبـود بل لأجل أنّ العرب كـانت معتقدة بتعدّد مصداقه قـال سبحانه: ﴿أَمْ لَهُمْ آلِهَةٌ تَمْنَعُهُمْ مِنْ دُونِنَا﴾(الأنبياء/ ٤٣).

إلى هنا تبيّن أنّ المفهوم من لفظ الجلالـة و لفظ الإله واحد، و أمّا ما ذكر من المعاني مـن الخلق و التدبير و الإحياء و الإماتـة و كون مصير الإنسان بيده فـإنّما هو من لوازم الالوهية واقعاً أو عند المتصور.

و ربما يستدل على أنّ الإلـه في الذكر الحكيم بمعنى المعبـود و انّ أَلَهَ بمعنى عَبَدَ، تمسكاً بقوله: ﴿وَ قَالَ الْمَلأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَونَ أَتَـذَرُ مُوسىٰ وَ قَوْمَـهُ لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَ يَذَرَكَ وَ آلِهَتَكَ﴾(الاعراف/ ١٢٧) حيث قرء «و إلاهتك» أي يذرك و عبادتك و لكن الإجابة عنه واضحة.

أمّا أوّلاً فـلأنّ القراءة المتـواترة هـي «و آلهتك» أي ليـذرك و آلهتك التـي أنت تعبدها حيث كان فرعون يستعبد الناس و يعبد الأصنام بنفسه[1].

(١) مجمع البيان ج ٢ ص ٤٦٤.

و ثانياً: على فرض صحّة القراءة فالمراد منها هو الالوهية بالمعنى المتبادر في سائر الايـات أي يتركوا قـولاً و عملاً أنك إلـه و أنت ربّهم الأعلـى إلى غير ذلـك من العناوين المشيرة إلى معنى الإله أي ينكروا إنّك إلههم و إله العالمين.

نعم قـال الراغـب: و «إله» جعلـوه اسماً لكـلّ معبود لهـم، و كذا الـذات[1] وسمّوا الشمس إلاهـة لاتّخاذهم ايّاهـا معبوداً و أله فلان يألـه عبد و قيل تألّـه فالإله على هذا هو المعبود[2] و كلامه هذا قابل للتوجيـه و على فرض ظهوره في كون الإله بمعنى المعبود فقد عرفت عدم استقامته في كثير من الايات.

إلى هنـا خرجنا بهـذه النتيجة: إنّ لفظ الجـلالة علـم للذات الذي نشيـر إليه بصفات الجمال و الكمال و انّ لفظ الإله موضوع لذلك المعنى لكن بصورة الكليّة و السعـة، و أنّه يجـب أن يفسّـر «الإلـه» في جميـع الآيـات بهـذا النحو و انّ تفسيـره بالمعبود و غيره تفسير بالمعنى اللازم لا بالمعنى الموضوع له.

و هاهنـا نكتة نشيـر إليها و هـو انّ كتب الـوهابيـة مليئة بتقسيـم التوحيـد إلى قسمين: توحيد في الربوبيّة، و توحيد فـي الالوهيّة، و يريدون من الأوّل التوحيد في الخالقيّة و مـن الثاني التوحيـد في العبادة و كلا التفسيريـن غير صحيح أمّا الـربوبيّة فليست مـرادفة للخـالقيّة بـل هو أمـر آخر وراء الخلقـة و لو أردنـا أن نفسّره فليفسّـر بالتوحيد في التدبير و إدارة العالم، و أمّا الالـوهية فقد عرفت أنّ الإله و الالوهية ليس بمعنى العبادة و إنّما العبـادة من لوازم الاعتقاد بكون الموجود إلهـا، فلو أردنا أن نعبّر عن التوحيد في ذلك المجال فيجب أن نقول التوحيد في العبادة[3].

---

(١) كذا في النسخة المطبوعة و يحتمل أن يكون لفظ «الذات» مصحّف «اللات».

(٢) المفردات: ص ٢١.

(٣) و قد مرّ في الجزء الأوّل من كتابنا ما يفيدك في المقام، لاحظ: ص ٣٤٨.

و ممّا يقضي منه العجب أنّ جلّ من ينسبون أنفسهم إلى مذهب السلفيّة ينكرون ذكر الله تعالى بالاسم المفرد(الله) دون ذكره في جملة ذات معنى تامّ، و ينسبون من يذكر الله باسمه المفرد وحده إلى الضلال و يستدلّون على ذلك بأنّ جميع ما ورد من صيغ الأذكار في القرآن و السنّة جمل أو كلمات ذات دلالة على معنى يتضمّن حكماً كاملاً مثل لا إله إلا الله، استغفر الله و ليس فيها لفظ الجلالة المفرد، فذكر الله بهذا اللفظ المفرد باطل، ويضيف ابن تيميّة بأنّ الاستمرار على ذكر الله بهذا اللفظ المفرد من شأنه أن يزجّ الذاكر شيئاً فشيئاً في أوهام الحلول و وحدة الوجود[١].

لقد عزب عنه إذ مضافاً إلى أنّ اطلاقات الأدلّة[٢] كاف في ذلك،أنّه سبحانه يأمر نبيّه أن يذكر الله باسمه المفرد و يقول: ﴿قُلِ اللّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾(الانعام/ ٩١).

و إمّا ما ذكره به في آخر كلامه من أنّ الاستمرار على ذكر الله عسى أن يزجّ الرجل في أوهام الحلول شيئاً فشيئاً لاقيمة له فانّه اجتهاد تجاه النص أولاً، و هو بنفسه موجود في سائر الأسماء ثانياً.

الثاني: الأحد

قد ورد لفظ «الأحد» بصوره المختلفة في الذكر الحكيم ٧٤ مرّة و قد وقع وصفاً له سبحانه في موردين فقط.

---

(١) مجموع الفتاوىٰ ج ١٠ ص ٥٥٦.

(٢) مثل قوله سبحانه: ﴿و اذكر اسم ربك بكرة و أصيلاً﴾(الدهر/ ٢٥)، و قوله سبحانه: ﴿و اذكر ربّك فى نفسك تضرّعاً و خيفة و دون الجهر من القول بالغدوّ و الاصال و لاتكن من الغافلين﴾(الأعراف/ ٢٠٥).

قال سبحانه: ﴿قُلْ هُوَ اللهُ اَحَدٌ اللهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً اَحَدٌ﴾.

قال ابن فارس: أحد و الأصل «وحد»، و عن الزجّاج: إنّه مأخوذ من «الواحد» و قال الأزهري: أنّه يقال: وحد يوحد فهو وَحَد، كما يقال: حسن يحسن فهو حسن ثم انقلبت الواو همزة فقالوا «أحد»، و الواو المفتوحة قد تقلب همزة كما تقلب المكسورة و المضمومة و منها امرأة اسماء بمعنى وسماء من الوسامة.

و قد ذكروا فروقاً بين الواحد و الأحد و إليك البيان:

١ ـ إنّ الواحد اسم لمفتتح العدد فيقال: واحد، اثنان، ثلاثة، و لايقال أحد، اثنان، ثلاثة، قال الصدوق: الأحد ممتنع من الدخول في الضرب و العدد و القسمة و في شيء من الحساب، و الواحد منقاد للعدد و القسمة و غيرهما داخل في الحساب فتقول: واحد في اثنين أو ثلاثة، و «الأحد» ممتنع عليه هذا، فلايقال: أحد بين اثنين[1].

٢ ـ إنّ لفظة «أحداً» إذ وضعت في حيّز النفي تفيد عموم النفي بخلاف لفظة «الواحد» فهو منصرف إلى نفي العدد لا إلى نفي الجنس، فلو قيل ما في الدار واحد يصحّ أن يقال بل فيها اثنان، و امّا لو قيل ما في الدار أحد بل اثنان كان خطأ.

٣ ـ إنّ لفظ الواحد يمكن جعله وصفاً لكلّ شيء يقال رجل واحد، ثوب واحد بخلاف الأحد فلايصحّ وصف شيء في جانب الاثبات بالأحد إلاّ الله الأحد فلايقال رجل أحد و لاثوب أحد فكأنّه تعالى استأثر بهذا النعت.

و أمّا في جانب النفي فقد يذكر هذا في غير الله تعالى أيضاً فيقال: ما رأيت أحداً و على هذا فالأحد و الواحد كالرحمان و الرحيم.

---

(١) التوحيد للصدوق: ص ١٩٧ بتلخيص.

فالأوّل مختص دون الثاني، فكذلك الأحد فهـو مختص به في مقام التوصيف دون الواحد، و قال الراغـب(من أقسام استعمالاته) أن يستعمل مطلقـاً وصفاً و ليس ذلك إلاّ في وصف الله(قل هو الله أحد)[1].

و قداحتمل الرازي أنّ تنكير أحد في قوله «قل هو الله أحد» لأجل أنّه صار نعتاً لله عزّ و جلّ على الخصوص فصار معرفة فاستغنى عن التعريف.

و يحتمل أن يكون التنكير لأجـل التنبيه على كمال الوحدانية كقـوله سبحانه: ﴿وَ لَتَجِدَنَّهُمْ اَحْرَصَ النّـاسِ عَلىٰ حَيٰاةٍ﴾(البقرة/ ٩٦). أي على حياة كـاملة مضافاً إلى استعمال الأحد في الأدعية معرفة.

قال الأزهري:سئل أحمد بن يحيى عن الآحاد هل هو جمع الأحد؟ فقال: معاذ الله ليـس للأحـد جمع و لايبعـد أن يقال الآحـاد جمـع واحد كمـا انّ الاشهاد جمـع شاهد[2].

ثمّ إنّه اجتمع في قوله سبحانه: ﴿ قُلْ هُوَ اللهُ اَحَدٌ﴾ ألفاظ ثلاثة من أسماء الله و كلّ واحد منها إشارة إلى مقام من مقامات السائرين إلى الله.

أمّا الأوّل أعني لفظة «هـو» فقد جاء به من دون ذكر مرجع و قـد زعم النحويّون غير البارعين في المعارف الإلهية انّه للشـأن و لكن يمكن أن يقال: إنّه ليس للشأن و إنّما يرجع إليه سبحـانه و التعبير به من دون ذكر المرجع يناسب البـارعين الذين نظروا إلى صفحة الوجود فلـم يروا موجوداً مستحقاً لاطلاق اسم الوجـود أو الموجود إلاّ ايّاه فكأنّه ليس فـي الدار غيره ديّار فكان قوله «هـو» كافياً في حق هذه الطـائفة لأنّه إذ لـم يكن في صفحة الـوجود إلاّ هو كأنّ الإشارة المطلقة لاتتوجـه إلاّ إليه و غيره يحتاج إلى مرجع.

---

(١) المفردات: ص ١٢.

(٢) لوامع البينات: ص ٣٣١.

ثمّ انّه سبحانه أوضحه بقوله «الله» و لعلّـه لتفهيم طبقة أُخرى تليهم في المعرفة و هم الذيـن يرون الكثرة في الوجـود و انّ هناك واجباً و ممكناً فاحتـاج ضمير الإشارة إلى مميز و ذلك هو قوله«الله» و على هذا فالمجموع «هو الله» راجع إلى الطبقتين.

و أمّا الطبقـة الثالثـة الذيـن يجوّزون الكثـرة لا في الـوجود بـل في الإلـه، فردّ سبحانه وهمهم بقوله «هو الله أحد» لهدايتهم[1].

ثم انّه سبحانـه كرر لفظة «أحد» في سورة الإخلاص و وصف نفسـه به مرّتين و قال:قـل هو الله أحـد ثم قـال: و لـم يكـن له كفـواً أحد، فهـل أُريد مـن اللفظة فـي كلاالموردين معنـى واحد أو أُريد معنيان؟ و بعبارة واضحة هـل اللفظتان تشيران إلى قسم واحـد من التوحيد أو إلـى قسمين، فالظاهـر أنّ الاية الثانيـة ناظرة إلى التـوحيد الذاتي بمعنى انّه واحد لامثيل له و لانظير بل لايتصور له التعدد و الاثنينية، و أمّا الاية الأُولى فهي ناظرة إلى التوحيد الذاتي لكن بمعنى البساطة و نفي التجزئة عن الذات.

و قد فسّره الصدوق بذلك في توحيـده فقال: الأحد معناه أنّه واحد في ذاته أي ليس بذي أبعاض و لاأجزاء و لاأعضاء[2].

قال الطبرسي: الأحد هو الذي لايتجزأ و لاينقسم في ذاته و لا في صفاته[3].

و يقول الجزائري في «فروق اللغات» في الفرق بين الواحد و الأحد:

إنّ الواحد، الفرد الـذي لم يزل وحده و لم يكن معه آخـر، و الأحد الفرد الذي لايتجزّأ و لاينقسم.

يقول العلامة الطباطبائي(ره):

«و الأحد وصف مأخوذ مـن الوحدة كالواحد غير أنّ الأحد إنّمـا يطلق على ما

---

(۱) لوامع البينات: ص ۳۱۱، و توحيد الصدوق: ص ۱۹۶.

(۲)توحيد الصدوق: ص ۱۹۶.

(۳) مجمع البيان: ج ۵ ص ۵۶۴.

لايقبل الكثرة لاخارجاً و لاذهناً»[1].

و في ضوء هذا يمكن أن يقال: إنّ قوله سبحانه و لم يكن له كفواً أحد بشهادة لفظ «كفوا» ناظر إلى نفي المثيل و النظير له سبحانه، فهو واحد في الذات فلاذات كذاته كما هو واحد في الفعل فلاخالق و لامدبّر سواه و انّ قوله: «قل هو الله أحد» ناظر إلى نفي أي نوع من التركيب و التجزئة في ذاته سبحانه، و بذلك يعلم أنّ هذه السورة نزلت ردّاً لمزعمة النصارى بل اليهود أيضاً فالنصارى بحجّة أنّهم قالوا بالتثليث و اليهود بحجة أنّهم يقولون: إنّ العزير ابن الله محجوجون بما ورد في هذه السورة فالله سبحانه واحد لامثيل له، بسيط لاجزء له. فلو كان مرجع التثليث عند المسيحية إلى أنّ كلّ واحد من «الأب» و «الابن» و «روح القدس» إله مستقل متفرّد في الالوهية فله كفو بل كفوان مع أنّه سبحانه «لم يكن له كفوا أحد» أي لم يكن له مثيل و لانظير فلايتكرر و لايتعدد، و إن لم يكن كلّ واحدٍ إلهاً مستقلاً بل كلّ واحد يشكّل جزء من الالوهية فالله سبحانه هو المركب من هذه الثلاثة فهو سبحانه عندهم مركّب لابسيط متجزّىء منقسم. فردّ عليهم سبحانه بقوله: ﴿قل هو الله أحد﴾.

و قد ورد في ما روي عن بعض أئمة أهل البيت(عليهم السلام) ما يؤيّد هذا الاستظهار. قال الامام أمير المؤمنين(عليه السلام) في جواب أعرابي سأله يوم الجمل عن تفسير قوله: «إنّ الله واحد» فقال(عليه السلام) في كلام مبسوط:

«و إمّا الوجهان اللذان يثبتان فيه فقول القائل هو واحد ليس له في الأشياء شبه، كذلك ربّنا و قول القائل انّه عزّ و جلّ أحدي المعنى،يعني به أنّه لاينقسم في وجود و لاعقل و لاوهم كذلك ربنا»[2].

و بذلك تقف على أنّ التوحيد الذاتي ينقسم إلى التوحيد في الواحديّة و

(١) الميزان ج ٢٠ ص ٥٤٣.
(٢)توحيد الصدوق: ص ٨٣_٨٤.

التوحيد في الأحديّة فيفسر الأوّل بنفي المثل و الثاني بنفي التركيب و التجزئة و التقسيم.

و بذلك يمكن اصطياد البرهان على كون صفاته سبحانه الثبوتيّة الكماليّة عين ذاته كما عليه الاماميّة من العدليّة و بعض المعتزلة، لازائد عليه كما عليه الشيخ الأشعري و من تبعه لوضوح انّ حديث الزيادة يستلزم التركيب و التجزئة، و هما آيتا الامكان، و الامكان ينافي الوجوب، و إلى ذلك يشير الامام أمير المؤمنين(عليه السلام) بقوله: «و كمال الإخلاص له نفي الصفات(الزائدة) عنه بشهادة كلّ صفة أنّها غير الموصوف،وشهادة كلّ موصوف أنّه غير الصفة. فمن وصف الله(أي بوصف زائد على ذاته) فقد قرنه أي قرن ذاته بشيء غيره، و من قرنه فقد ثنّاه، و من ثنّاه فقد جزّأه، و من جزّأه فقد جهله»[1].

و هذا بعض الكلام حول «الاحد»، و سيوافيك ما يفيدك عند البحث عن اسم «الواحد».

الثالث و الرابع: الأوّل و الآخِر

لقد ورد لفظ «الأوّل» بصوره المختلفة في الذكر الحكيم ٦٢ مرّة و وقع وصفاً له سبحانه في آية واحدة، قال: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْاخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾(الحديد/ ٣).

قال ابن فارس: الأوّل: ابتداء الأمر و الاخر نقيض المتقدّم[2] و قال الراغب: «فالأوّل هو الذي يترتّب عليه غيره»[3].

و قد وصف سبحانه في الآية بصفات متضادّة غير مجتمعة حيث تصفه بأنّه

---

(١) نهج البلاغة الخطبة١.

(٢) المقاييس ج ١ ص ١٥٨ و ٧٠.

(٣) المفردات: ص ٣١.

الأوّل و في الوقت نفسه الأخِر، كما تصفه بأنّه الظاهر و في الوقت نفسه بأنّه الباطن فلو كان أوّلاً كيف يكون آخراً، و لو كان ظاهراً فكيف يكون باطناً؟ فأوّل الناس في العمل لايكون آخرهم فيه و هكذا الظاهر و الباطن، و مع ذلك كلّه فالله سبحانه جمع بين هذه الصفات جمعاً حقيقياً واقعياً لامجازياً و ذلك بإحاطته على الموجودات الامكانية و قيامهم به قيام المعنى الحرفي بالاسمي، فكما لايمكن خلو المعنى الحرفي عن الاسمي فهكذا لايمكن خلو الوجود الإمكاني عن الوجود الواجبي، و ليس حديث نفي الخلو حديث الممازجة بل المقصود الاحاطة القيومية التي له سبحانه بالنسبة إلى العالم كلّه، فالعالم بما فيه من الكبير إلى الصغير و من المجرّة إلى الذرّة، و من المادّي إلى المجرّد، قائم به سبحانه قيام المعلول بعلّته، نظير قيام الصور الذهنيّة بالنفس فهو مع الأشياء كلّها ﴿وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنتُمْ﴾(الحديد/ ٥٧) فإذا كان محيطاً بوجوده على كلّ شيء فكلّ ما فرض أوّلاً فهو قبله بحكم كونه محيطاً و الشيء محاطاً، فهو الأوّل دون الشيء المفروض أوّلاً، و كلّ ما فرض آخراً فهو بعده لحديث إحاطة وجوده به من كلّ جهة، فهو الآخر دون الشيء المفروض و ليست أوليّته تعالى و لاآخريته زمانيّة و لامكانيّة بل بمعنى كونه محيطاً بالأشياء على أيّ نحو فرض و كيفما تصوّرت.

و على ذلك فالأوّل و الآخر من فروع اسمه «المحيط» فبما أنّ وجوده محيط بكلّ شيء فهو الأوّل قبل الاشياء و الاخر بعد الأشياء.

و لأجل ذلك روي عن الإمام علي(عليه السلام) أنّه قال: «ما رأيت شيئاً إلاّ و رأيت الله قبله و معه و بعده». و هذا هو العرفان الكامل.

و الظاهر أنّ توصيفه بالأوليّة و الآخريّة مبني على إحاطة وجوده بالأشياء و يؤيّده قوله في الاية التالية ﴿وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنتُمْ﴾(الحديد/ ٥٧) و إمّا تفسير الاية باحاطة قدرته كما عن بعض المفسّرين فلاينافي ما ذكرناه بل هو يرجع إلى ما ذكرنا لكون قدرته نفس ذاته فإحاطة قدرته لاتنفك عن إحاطة ذاته، و على ذلك فمعنى الاية

هو أوّل الأشياء و آخرها، و انّه لو فرض شيء فهو أوّله كما أنّه آخره بحكم المحيطيّة و المحاطيّة.

و يمكن أن يقال: إنّ الوصفين تعبيران عن أزليّته و أبديّته فبما أنّه واجب الوجود و انّ وجوده نابع من صميم ذاته غير مكتسب من مقام آخر، يكون أزليّاً فلايكون لوجوده ابتداء كما لايكون لوجوده انتهاء، و بعبارة اخرى فرض كون وجوده واجباً بالذات،يستلزم أن لايتطرّق إليه العدم أبداً لا في السابق و لافي اللاحق و هو يساوق أزليّته و أبديّته و هو يستلزم أن لايكون له ابتداء و لاانتهاء و لاأوّل و آخر، ولو وصف بالأوليّة و الآخرية يكون المراد منهما أنّه الأول بلاابتداء و الآخر بلاانتهاء، و هذا معنى آخر غير ما ذكرنا.

و الفرق بين المعنيين واضح فإنّ توصيفه بهما في المعنى الأوّل ينبع من كونه محيطاً بالأشياء كما أنّ توصيفه بهما في المعنى الثاني ينبع من كونه واجب الوجود ممتنع العدم، و هو خيرة الصدوق في توحيده حيث قال: «إنّه الأوّل بغير ابتداء و الاخر بغير انتهاء»[1].

ثمّ إنّ هذه الآية قدوقعت مجالاً لأرباب الاشارات فذكروا في تفسيرها وجوهاً كثيرة تناهز ٢٤ وجهاً[2] كلّها من قبيل التفسير الإشاري، و قد ذكرنا في محله أنّ قسماً منه تفسير جائز و قسماً آخر تفسير ممنوع.

الخامس: «الأعلى»

و قدورد لفظ «الأعلى» في الذكر الحكيم ٩ مرّات و وصف به سبحانه في

(١) توحيد الصدوق: ص ١٩٧، و ذكر ابن فارس في المقاييس: «إنّ العرب تقول: أوّل ذي أول. و أول أول و يريد قبل كل شيء» ج ١ ص ١٥٨.

(٢) لوامع البينات: ص ٣٢٣ ـ ٣٢٦.

آيتين قال: ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلىٰ﴾(الاعلى/ ١).

و قال سبحانه: ﴿وَ ما لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزىٰ إِلاَّ ابْتِغاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلىٰ﴾(الليل/ ٢٠).

و ربّما وصف به مثله(بالفتح) سبحانه قال: ﴿لِلَّذِينَ لاٰيُؤْمِنُونَ بِالْاٰخِرَةِ مَثَلُ السَّوْءِ وَ لِلّٰهِ الْمَثَلُ الْأَعْلىٰ وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾(النحل/ ٦٠).

و قال سبحانه: ﴿وَ هُوَ الَّذِى يَبْدَؤُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَ هُو أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَ لَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلىٰ فِى السَّمٰواتِ وَ الْأَرْضِ وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾(الروم/ ٢٧).

و الأعلى في الآيتين الأوليّتين ـ كما هو الظاهر ـ وصف للرّبّ، و في الأخيرتين وصف للمثل(بالفتح)، و المراد من «المثل» هو الوصف و التوصيف[1].

و «الأعلى» من العلو و هو الرفعة قال ابن فارس: «العلوّ: أصل واحد يدل على السموّ و الإرتفاع، لايشذ عنه شيء، من ذلك العلىٰ و العلوّ، و يقولون: تعالى النهار: ارتفع».

أقول: المراد من العلوّ، هو العلوّ من حيث الرتبة و الدرجة لأنّه المبدأ لكلّ شيء، و المفيض له و المحيط به، فذاته سبحانه أرفع من كلّ موجود محدود، يعلو كلّ عال،ويقهر كلّ شيء فبما أنّه عال و له العلوّ المطلق، فله الوجود الكامل، و هذا يلازم كونه ذا أسماء حسنى ومعه يجب تسبيح اسمه وتنزيهه عمّا لايليق من الأسماء.

و كما انّه عليّ في ذاته، عال من حيث الصفات و الأوصاف، و لله سبحانه

---

(١) قال سبحانه: ﴿اُنْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثالَ فَضَلُّوا فَلاٰيَسْتَطِيعُونَ سَبِيلاً﴾(الفرقان/ ٩)، و المراد من ضرب المثل للرسول هو توصيفه بصفات لاتليق به، مثل توصيفه بأنّه «رجل مسحور» كما جاء في الآية المتقدمة عليها حيث قال سبحانه: ﴿وَ قَالَ الظّٰالِمُونَ إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلاَّ رَجُلاً مَسْحُوراً﴾(الفرقان/ ٨).

الصفات العليا فله العلم الذي لايطرأ عليه الجهل، و القدرة التي لاتعرضه عجز، و الحياة التي لايحدّدها موت، فهو سبحانه أعلى من أمثال السوء التي يتصف بها غيره.

فالله سبحانه أعلى ذاتاً و وجوداً، و أعلى صفة وسمة. أمّا علوّ ذاته فلأجل كونه واجب الوجود و مبدع الممكنات و موجدها، و أمّا علوّ صفاته فلأنّ كلّ وصف كمالي يوصف به شيء في السماوات و الأرض كالحياة و القدرة و العلم و الملك و الجود و الكرم و العظمة و الكبرياء، فله السهم الأعلى و نسيره الأدنى و ذلك لعدم محدوديّة صفاته بخلاف غيره.

ثم انّه ربّما يفسّر «الأعلى» بالقاهر. قال الصدوق: و أمّا الأعلى فمعناه العليّ و القاهر و يؤيّد ذلك قوله عزّ و جلّ لموسى(عليه السلام) : ﴿لاتَخَفْ اِنَّكَ اَنْتَ الأَعْلىٰ﴾(طه/ ٦٨) اي القاهر و قوله عزّ و جلّ في تحريض المؤمنين على القتال: ﴿وَ لاتَهِنُوا وَ لاتَحْزَنُوا وَ اَنْتُمُ الأَعْلَونَ اِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾(آل عمران/ ١٣٩) و قوله عزّوجلّ: ﴿ إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلاَ فِي الأَرْضِ﴾(القصص/ ٤). أي غلبهم و استولى عليهم، و قال الشاعر في هذا المعنى:

فلمّا علونا و استوينا عليهم تركناهم صرعى لنسر و كاسر

ثم قال، و هناك معنى ثان و هو إنّه متعال عن الأشباه و الأنداد أي متنزّه كما قال: ﴿وَ تَعٰالىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾(يونس/ ١٨).

و الظاهر تعيّن المعنى الثاني و هو الذي عبّرنا عنه بالرفعة وجوداً و صفة ثم الرفعة كما تتحقق بالصفات الكمالية على ما أوضحنا، تتحقق بالتنزّه عن الأشباه و الأنداد و هو الذي ذكره الصدوق، و أمّا المعنى الأوّل فالظاهر أنّه لازم المعنى الثاني فانّ العلو رتبة بل و مكاناً يستلزم القهر و الغلبة، فالقهر و الغلبة، من لوازم المعنى وليسا نفس المعنى.

السادس : «الأعلم»

و قد ورد في الذكر الحكيم لفظ «الأعلم» ۴۹ مرّة و لم يوصف به غيره سبحانه.

قال سبحانه: ﴿يَقُولُونَ بِأَفْوٰاهِهِمْ مٰا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ وَ اللهُ أَعْلَمُ بِمٰا يَكْتُمُونَ﴾(آل عمران/ ۱۶۷).

و قال سبحانه: ﴿اللهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسٰالَتَهُ﴾(الأنعام/ ۱۲۴) إلى غير ذلك من الموارد.

و صيغة «أعلم» صيغة المفاضلة و معناه انّه يُثبت العلم لنفسه و غيره و لكنّه يفضّل علمه على غيره غير أنّه يعدل عنه في موارد بقرائن خاصّة مثل قوله سبحانه: ﴿وَ إِذٰا جٰاءَتْهُمْ آيَةٌ قٰالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتّٰى نُؤْتىٰ مِثْلَ مٰا أُوتِيَ رُسُلُ اللهِ اللهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسٰالَتَهُ﴾(الانعام/ ۱۲۴) فعلّقوا إيمانهم و تصديقهم على أن يؤتوا مثل ما أُوتي رسل الله بأن ينزّل عليهم الملك و الوحي، فاجيبوا بقوله سبحانه:﴿اَللهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسٰالَتَهُ﴾ و المناسب لمقام الرد هو انسلاخ صيغة التفضيل من المفاضلة أي إنّه العالم دونهم بحجّة انّهم علّقوا ايمانهم على صدق النبي على أن يكونوا أنبياء مثله و هذا دليل على جهلهم المطبق، فهم جهلاء و الله سبحانه هو العالم، و نظير ذلك قوله سبحانه نقلاً عن «لوط» في حق بناته: ﴿يٰا قَوْمِ هٰؤُلاٰءِ بَنٰاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ﴾(هود/ ۷۸) و قوله سبحانه حاكياً عن يوسف:﴿رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمّٰا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ﴾(يوسف/ ۳۳) و المناسب لمقام العصمة كون السجن محبوباً إليه دون غيره أعني الفحشاء، و الحبّ بمعنى كونه موافقاً للغريزة الجنسية خارج عن مجال البحث قال سبحانه: ﴿قُلْ أَذٰلِكَ خَيْرٌ أَمْ جَنَّةُ الْخُلْدِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ﴾(الفرقان/ ۱۵) و المراد انّها خير دون الجحيم بل هي شر، و على ذلك فالأصل في الصيغة هو الحمل على المفاضلة إلاّ إذا دلّ الدليل على خلافه، نعم أدب العرفان و العبوديّة يقتضي توصيفه سبحانه فقط بالعلم.

السابع : «الأكرم»

و قد وردت هـذه اللفظة في الذكـر الحكـيم مرتيـن الأُولى قوله سبحـانه : ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللهِ أَتْقَاكُمْ﴾(الحجرات/ ١٣) و الثـانية قـوله سبحانـه : ﴿اقْرَأْ وَ رَبُّكَ الْأَكْرَمُ﴾(العلق/ ٣).

قال الراغـب في مفرداته : «الكرم إذا وصـف الله تعالى به فهو اسـم لإحسانه و إنعامـه المتظاهر نحو قـوله : ﴿فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ﴾(النمـل/ ٤٠) و إذا وصف بـه الإنسان فهـو اسم للأخـلاق و الأفعال المحمودة التـي تظهر منـه و لايقال هو كـريم حتى يظهر ذلك منه.

و على ذلك فمعنى قوله ﴿وَ رَبُّكَ الْأَكْرَمُ﴾ اي الأكثر كرماً الـذي يفوق عطاؤه ما سواه، فهو يعطي لا عن استحقاق و ما من نعمة إلا و تنتهي إليه سبحانه.

قال الطبـرسي : أي الأعظم كـرماً فلايبلغه كـرم كريم لأنـّه يعطي من الكـرم ما لايقدر على مثله غيـره، فكلّ نعمة توجد فمن جهتـه تعالى أمّا بأن اخترعهـا و أمّا بأن سبّبها و سهّل الطريق إليها.

هذا و يمكن أن يقال :

إنـّه من الكـرم بمعنـى الشرف سـواء كـان فـي الشيء نفسـه أو فـي خُلق مـن الأخلاق. يقـال : رجل كـريم و فرس كـريم، و أمّا السخـاء و العطاء و الصفـح عن ذنب المذنب فهو من آثاره، قال في المقـاييس نقلاً عن ابن قتيبة : الكريم : الصفوح و الله تعالى هو الكريم الصفوح عن ذنوب عباده المؤمنين[1] و على ذلك فمعنى قوله ﴿وَ رَبُّكَ الْأَكْرَمُ﴾ هو الأكمل في الشرف ذاتاً و فعلاً.

---

(١) معجم مقاييس اللغة ج٥ ص ١٧١ ـ ١٧٢.

الثامن: «أرحم الراحمين»

و قد جاء «أرحم الراحمين» في الذكر الحكيم أربع مرّات و صفاً له سبحانه. قال سبحانه: ﴿وَ أَدْخِلْنا فِي رَحْمَتِكَ وَ أَنْتَ أَرْحَمُ الرّاحِمِينَ﴾(الاعراف/ ١٥١). و قال سبحانه: ﴿فَاللهُ خَيْرٌ حافِظاً وَ هُوَ أَرْحَمُ الرّاحِمِينَ﴾(يوسف/ ٦٤)، و قال سبحانه: ﴿قالَ لا تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللهُ لَكُمْ وَ هُوَ أَرْحَمُ الرّاحِمِينَ﴾(يوسف/ ٩٢). و قال سبحانه: ﴿وَ أَيُّوبَ إِذْ نادىٰ رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَ أَنْتَ أَرْحَمُ الرّاحِمِينَ﴾(الأنبياء/ ٨٣).

و جاء فيه «خير الراحمين» وصفاً له سبحانه مرّتين. قال: ﴿رَبَّنا آمَنّا فَاغْفِرْ لَنا وَ ارْحَمْنا وَ أَنْتَ خَيْرُ الرّاحِمِينَ﴾(المؤمنون/ ١٠٩). و قال: ﴿وَ قُلْ رَبِّ اغْفِرْ وَ ارْحَمْ وَ أَنْتَ خَيْرُ الرّاحِمِينَ﴾(المؤمنون/ ١١٨).

قال ابن فارس: «الرحم أصل واحد يدل على الرقّة و العطف و الرأفة يقال من ذلك: رحمه يرحمه إذا رقّ له و تعطّف عليه، و الرحم، و المرحمة و الرحمة بمعنى، و الرحم علاقة القرابة ثم سمّيت رحم الأُنثى رحماً من هذا لأنّ منها ما يكون ما يرحم و يرقّ له من ولد».

قال الراغب: «و الرحمة رقّة تقتضي الإحسان إلى المرحوم و قد تستعمل في الرقة المجرّدة و تارة في الاحسان المجرّد عن الرقّة نحو «رحم الله فلانا» و إذا وصف به الباري فليس يراد به إلاّ الإحسان المجرّد دون الرقّة، و على هذا روي: «إنّ الرحمة من الله إنعام و إفضال، و من الآدميّين رقّة و تعطّف...».

و ظاهر هذا أنّ الرقّة و التعطّف داخل في معنى الرحمة غير أنّ البرهان العقلي يجرّنا عند توصيفه سبحانه به إلى تجريده عن الرقّة لاستلزامها الإنفعال و هو محال على الله سبحانه.

قال العلاّمة الطباطبائي: «الرحمن الرحيم من الرحمة و هي وصف انفعالي و

تأثّر يلمّ بالقلب عند مشاهدة من يفقد أو يحتاج إلى ما يتم به أمره، فيبعث الإنسان إلى تتميم نقصه و رفع حاجته إلاّ أنّ هذا المعنى يرجع بحسب التحليل إلى الإعطاء والافاضة لرفع الحاجة و بهذا المعنى يتّصف سبحانه بالرحمة»[1].

التاسع: «أحكم الحاكمين»

و قد ورد «احكم الحاكمين» في القرآن وصفاً لله سبحانه مرّتين.

قال: ﴿ وَنادىٰ نُوحٌ رَبَّهُ فَقالَ رَبِّ اِنَّ ابْنِي مِنْ اَهْلِي وَ اِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَ اَنْتَ اَحْكَمُ الْحاكِمِينَ﴾(هود/ ٤٥).

و قال سبحانه: ﴿اَلَيْسَ اللهُ بِأَحْكَمِ الحَاكِمِينَ﴾(التين/ ٨).

و الحكم في اللغة بمعنى المنع لإصلاح، و سمّيت اللجام حَكَمة الدابّة لأنّها تمنعها و منه قول الشاعر:

أبني حنيفة أحكموا سفهاءكم ... إنّي أخاف عليكم ان اغضبا

ثمّ استعير في الحكم الفاصل و القضاء الباتّ بأنه كذا و كذا أو ليس بكذا وكذا لأنّه يمنع الخصمين عن التعدّي، و سمّيت الحكمة حكمة لأنّها تمنع الرجل من فعل ما لاينبغي.

قال سبحانه: ﴿وَ اِذا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النّاسِ اَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾(النساء/ ٥٨) وقال: ﴿يَحْكُمُ بِهِ ذَوا عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾(المائدة/ ٩٥) فكما وصفه القرآن بأنه «أحكم الحاكمين» كذلك خصّ له الحكم و قال: ﴿اَلا لَهُ الْحُكْمُ وَ هُوَ اَسْرَعُ الْحاسِبِينَ﴾(الأنعام/ ٦٢) و قال: ﴿ وَ لَهُ الْحُكْمُ وَ اِلَيهِ تُرْجَعُونَ﴾(القصص/ ٧٠) وقال: ﴿اَنْتَ تَحْكُمُ بَيْنَ عِبادِكَ﴾(الزمر/ ٤٦) إلى غير ذلك من الايات. بقي الكلام في المراد من قوله «أحكم الحاكمين».

---

(١) الميزان ج١ ص ١٦.

و أمّا قوله «أحكم» فهل المراد أنّه سبحانه أقضى القاضين؟ كما نقله الطبرسي وجهاً، فقال: فيحكم بينك يا محمد و بين أهل التكذيب.

الظاهر أنّ صيغة التفضيل في المقام بعد تسليم كونه بمعنى القضاء متضمّنة لمعنى الاحكام و الاتقان خصوصاً في الاية الأُولى حيث انّها وردت بعد قول نوح: ﴿ رَبِّ اِنَّ ابْنِى مِنْ اَهْلِى وَ اِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ﴾ فلايناسب تفسيره بأنّك أقضى القاضين إلاّ بتضمين «أحكم» معنى الإتقان و معناه إنّك فوق كلّ حاكم في إتقان الحكم و حقّيّته و نفوذه من غير اضطراب و وهن فما جرى على ابني من الغرق في الماء عين حكمك الحكيم و قضاؤك الرصين.

العاشر: «أحسن الخالقين»

و قد ورد «أحسن الخالقين» وصفاً لله سبحانه في الذكر الحكيم مرتين. قال سبحانه: ﴿... ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبَارَكَ اللهُ اَحْسَنُ الخَالِقِينَ﴾(المؤمنون/ ١٤). و قال سبحانه ناقلاً عن إلياس: ﴿أَتَدْعُونَ بَعْلاً وَ تَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ * اللهَ رَبَّكُمْ وَ رَبَّ آبَائِكُمُ الأَوَّلِينَ﴾(الصّافات/ ١٢٥ـ١٢٦) فهو سبحانه يصف نفسه في هاتين الايتين بأنّه «أحسن الخالقين» كما أنّه يصف فعله حسناً على الاطلاق في الايات الأُخر قال:

﴿الَّذِى أَحْسَنَ كُلَّ شَىءٍ خَلَقَهُ وَ بَدَأَ خَلْقَ الإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ﴾(السجدة/ ٧).

و قال: ﴿وَ صَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ وَ رَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ﴾ (غافر/ ٦٤).

أمّا الخلق لغة فقد فسّر بمعنى تقدير الشيء، يقال خلقت الأديم للسقاء إذا قدّرته. قال زهير:

و لانت تفري ما خلقت و … بعض القوم يخلق ما يفري

و من ذلك الخُلق: و هي السّجيّة لأنّ صاحبه قد قدر عليه، و الخلاق: النصيب لأنّه قد قدّر لكلّ أحد نصيبه.

و يؤيّد كونه متضمّناً معنى الإيجاد قوله سبحانه: ﴿صُنْعَ اللهِ الَّذِى أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ﴾(النمل/ ٨٨) فانّ الصنع في الاية مكان الخلق و ليس الصنع صرف التقدير بل العمل عن تقدير. قال سبحانه: ﴿ اَنِ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَ وَحْيِنَا﴾(المؤمنون/ ٢٧).

قال الراغب: ثم إنّ الخلق تارة يستعمل في إبداع الشيء من غير مادّة و لا احتذاء قال سبحانه: ﴿خلق السموات و الارض﴾(الأنعام/ ۶) أي أبدعهما بدلالة قوله: ﴿بديع السموات و الارض﴾(الأعراف/ ١٨٩) و أُخرى في ايجاد الشيء من الشيء نحو: ﴿خلقكم من نفس واحدة﴾. و قال: ﴿خَلَقَ الجَانَّ مِنْ مَارِجٍ مِنْ نار﴾(الرحمن/ ١٥) ثم قال: و الخلق الذي هو الابداع لله تعالى و لهذا قال في الفصل بينه تعالى وبين غيره: ﴿ أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لايَخْلُقُ أَفَلاتَذَكَّرُونَ﴾(النحل/ ١٧) و أمّا الذي يكون بالإستحالة فقد جعله الله تعالى لغيره في بعض الأحوال كعيسى حيث قال: ﴿وَ إِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِى﴾(المائدة/ ١١٠)[١].

و الظاهر أنّ الراغب بصدد الجمع بين مفاد الاية المثبت لكون الخلق صفة مشتركة بين الله و بين غيره، و بين الآيات الحاصرة لها في الله سبحانه حيث يقول: ﴿ذٰلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمْ لا اِلٰهَ اِلاّ هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَىْءٍ فَاعْبُدُوه﴾(الأنعام/ ١٠٢) فحصر الخلق في ابداع الشيء من غير أصل و لا احتذاء في الله سبحانه، و أمّا الخلق بمعنى الإستحالة فأثبته للمسيح، و بذلك ارتفع الخلاف بين الآيتين، و إليه ذهب الطبرسي حيث قال: و في الاية دليل على أنّ اسم الخلق قد يطلق على فعل غير الله إلاّ أنّ الحقيقة في الخلق لله سبحانه فقط، فإنّ المراد من الخلق ايجاد الشيء مقدّراً

---

(١) المفردات للراغب: ص ١٥٧ ـ ماده خلق.

تقديـراً لاتفاوت فيه، و هـذا إنّما يكون من الله سبحـانه و تعالـى دليله قوله: ﴿ألا لهُ الخلق﴾[1].

يلاحظ عليهما: أنّ الخلق من غير أصل يوصف به سبحانه و غيره فانّ النفوس المجرّدة تخلـق الصور في صقـع النفس من غيـر مادة، و إنّمـا يرتفع الإختـلاف بين القسمين من الايات بأنّه لامانع من تخصيص الخلق بالله سبحانه و تشريك الغير معه أيضاً و ذلك لأنّ الخلـق بمعنى فعل الفاعـل، المستقل في فعله، غيـر المعتمد في خلقه على شيء، غير المستعين في عمله من أحد، يختصّ بالله سبحانه،وأمّا الخلق بمعنى فعل الفاعل، غير المستقل في فعله، المعتمد في وجوده وفعله على الواجب، المستعين في كلّ آن مـن الفياض المطلق، فهو للإنسان خـاصّة، و يجمعهما لفظ الخلق وهو على وجه وصف مشترك، وعلى وجه مختصّ بالله سبحانه.

الحادي عشر: «أسرع الحاسبين»

و قد ورد في الـذكر الحكيم في مورد واحد. قـال سبحانه: ﴿أَلاَ لَهُ الحُكْمُ وَ هُوَ أَسْرَعُ الحَاسِبِينَ﴾(الأنعام/ ٦٢). كما وصفه في آية بأنّه أسرع مكراً.

قال سبحانه: ﴿ قُلِ اللهُ أَسْرَعُ مَكْراً إِنَّ رُسُلَنَا يَكْتُبُونَ مَا تَمْكُرُونَ﴾(يونس/ ٢١).

و سيأتـي البحث عنه عند الكـلام في وصفه: «سـريع الحساب». كما يـأتي البحث عن الاخر في البحث عن «خير الماكرين».

الثاني عشر و الثالث عشر: «أهل التقوى و أهل المغفرة»

و قد ورد فـي الذكر الحكيـم هذان الاسمان في مـورد واحد و وقعا اسميـن له

(١) مجمع البيان ج٢ ص ١٠١، طبع صيدا.

سبحانه. قال سبحانه: ﴿وَ مٰا يَذْكُرُونَ إِلاّٰ أَنْ يَشٰاءَ اللّٰهُ هُوَ أَهْلُ التَّقْوىٰ وَ أَهْلُ الْمَغْفِرَةِ﴾(المدثر/ ٥٦).

قال الطبرسي: أي هو أهل أن تتّقى محارمه و أهل أن يغفر الذنوب. روي مرفوعاً عن أنس قال: إنّ رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم تلا هذه الآية و قال: قال الله سبحانه: أنا أهل أن أُتقىٰ فلايجعل معي إله، فمن اتّقى أن يجعل معي إلهاً فأنا أهل أن أغفر له[1].

و الظاهر أنّ الأهل في الاية بمعنى الجدير. قال الراغب: «يقال فلان أهل لكذا أي خليق به»[2] و منه اشتقّ المؤهّل أي الجدير، و المؤهّلات: القابليات.

قال العلاّمة الطباطبائي: إنّ قوله: ﴿هو أهلُ التقوى و أهلُ المغفرة﴾ تعليل لقوله﴿و ما يذكرون إلاّ أن يشاءَ اللهُ﴾ فإنّ كونه تعالى أهل التقوى و أهل المغفرة لايتمّ إلاّ بكونه ذا إرادة نافذة فيهم سارية في أعمالهم[3].

الرابع عشر: «الأبقى»

قد ورد لفظ «الأبقى» في الذكر الحكيم سبع مرّات، و قد وصف به عذابه و رزقه و ما عنده و الاخرة، و ورد في آية واحدة وصفاً له سبحانه فقال: ﴿إِنّٰا آمَنّٰا بِرَبِّنٰا لِيَغْفِرَ لَنٰا خَطٰايٰانٰا وَ مٰا أَكْرَهْتَنٰا عَلَيْهِ مِنَ السِّحْرِ وَ اللّٰهُ خَيْرٌ وَ أَبْقىٰ﴾(طه/ ٧٣).

و مضمون الآية إجابة على ما هدّد به فرعون السحرة و قال: ﴿وَ لَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ وَ لَتَعْلَمُنَّ أَيُّنٰا أَشَدُّ عَذٰاباً وَ أَبْقىٰ﴾(طه/ ٧١) و الآيتان ﴿أَيُّنٰا أَشَدُّ عَذٰاباً وَ أَبْقىٰ﴾ ﴿وَ اللّٰهُ خَيْرٌ وَ أَبْقىٰ﴾ على وتيرة واحدة و الضمير في صيغة التفضيل يرجع إلى

---

(١) مجمع البيان ج٥ ص ٣٦٢.

(٢) المفردات: ص ٣٠.

(٣) الميزان ج٢ ص ١٨٥.

الله سبحانه. إنّما الكلام في تعيين المتعلّق، فربما يقال: إنّه الثواب أي و الله خير لنا منك و ثوابه أبقى لنا من ثوابك، و ربما يقال: إنّ المتعلّق هو العقاب و المراد: و الله خير ثواباً للمؤمنين و أبقى عقاباً للعاصين و هذا جواب لقوله: و لتعلمنّ أيّنا أشدّ عذاباً و أبقى،و لكن الظاهر أنّ المراد أوسع من ذلك و كأنّه قيل: إنّما آثرنا غفرانه على احسانك، لأنّه خير و أبقى أي خير من كلّ خير و أبقى من كلّ باق ـ لمكان الاطلاق ـ فلايؤثر عليه شيء، و بذلك يعرف معنى المقابلة بين كلام فرعون و السحرة فإنّه يصف نفسه في الاية الأُولى بالأبقى و السحرة تقابله بأنّه سبحانه أبقى.

الخامس عشر: «الأقرب»

و قد وردت اللفظة في القرآن ١١ مرّة و وردت توصيفاً له سبحانه مرتين قال: ﴿و نحنُ أقرب إليه من حبل الوريد﴾(ق/ ١٦) و قال سبحانه: ﴿وَ نَحْنُ اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْكُمْ وَ لٰكِنْ لاتُبْصِرُونَ﴾(الواقعة/ ٨٥) و فسرت الأقربيّة بالعلم: أي نحن أقرب إليه بالعلم من حبل الوريد و يكون معنى الآية: نحن أعلم به. و تحقيق الكلام في مفاد الاية يتوقف على بيان معنى الأقربيّة الواردة فيها فنقول:

إنّ الأقربيّة ليست أقربيّة مكانيّة كما أنّ قربه سبحانه من العبد ليس منحصراً بالافضال عليه بل لقربة سبحانه من العبد، و أقربيته إليه من حبل الوريد معنى آخر لايقف عليه إلاّ المرتاض في المعارف الإلهية و الخارج عن أسر التعطيل و حبال التشبيه.

انّه سبحانه يصرّح بأنّه مع عباده أينما كانوا و يقول: ﴿وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مٰا كُنتُمْ﴾(الحديد/ ٤).

و يعد نفسه رابع الثلاثة و سادس الخمسة و يقول: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلاثَةٍ إِلاّ هُوَ رَابِعُهُمْ وَ لاخَمْسَةٍ إِلاّ هُوَ سَادِسُهُمْ وَ لاأَدْنَىٰ مِنْ ذَلِكَ وَ لاأَكْثَرَ إِلاّ هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا يَومَ القِيَامَةِ إِنَّ اللهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾(المجادلة/ ٧)

كما أنّه يصف نفسه إلهاً في السماوات و الأرض و يقول : ﴿وَ هُوَ اللّٰهُ فِى السَّمٰواتِ وَ فِى الْاَرْض﴾(الأنعام/ ٣) إلى غير ذلك من الايات التي تدل على إحاطة وجوده سبحانه بكلّ شيء و كونه مع كلّ شيء .

ثمّ إنّ المسلمين في مقابل هذه الايات على طائفتين :

الأُولى : أهل الحديث و الحنابلة و المتقشّفون المغترّون بالظواهر التصوّريّة البدئيّة غير المتعمّقين في الايات و الأحاديث ، فهؤلاء أخذوا بظاهر قوله سبحانه : ﴿الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾(طه/ ٥) ففسّروا الإستواء بالإستقرار لا بالإستيلاء و السلطة ، فجعلوه مستقرّاً على عرشه وسريره فوق السماوات و أقصى ما عند المتظاهرين بالتنزيه إضافة قولهم : بلاكيف أي لانعلم كيفية سريره و استقراره ، قال الشيخ الأشعري : «نقول : إنّ الله عزّ و جلّ يستوي على عرشه كما قال يليق به من غير طول الاستقرار»[١] .

و هؤلاء ـ الذين حبسوا القاهر المحيط في نقطة خاصّة من العالم ـ تحيّروا أمام هذه الايات التي دلّت على احاطة وجوده لكلّ شيء و صحيفة الكون ، فلجأوا إلى التأويل المبغوض عندهم فقالوا في تفسير الآية في سورة المجادلة : المراد انّه سبحانه هو بعلمه رابعهم ، و بعلمه سادسهم ، و لا أدنى من ذلك و لا أكثر إلا هو معهم ، نعني بعلمه فيهم ، كما أوّلوا قوله سبحانه : ﴿و هو اللّٰهُ فِى السَّمٰواتِ و فِى الأَرضِ﴾ بأنّ المراد هو إله من في السموات ، و إله من في الارض و هو على العرش ، و قد أحاط علمه بما دون العرش ، و لايخلو من علم الله مكان ، و لايكون علم الله في مكان دون مكان[٢] .

إنّ اتّخاذ الرأي المسبق في إحاطته سبحانه على الأشياء و تحديد وجوده بالاستقرار على السرير الموضوع على العرش ، لاينتج سوى هذا أي التلاعب بآيات

---

(١) الإبانة للأشعري : ص١٨ و ٨٥ .

(٢) السنّة لابن حنبل : ص ٣٤ و ٣٦ طبع القاهره .

المعارف التي هي إحدى المعاجز القرآنية.

و لمّا حسب القائل باستقراره سبحانه على عرشه انّ مراد القائلين باحاطة وجوده لكلّ شيء، و كونه في كلّ مكان و زمان، هو الإحاطة المكانية و انّه موجود في كلّ شيء كوجود الجسم في مكانه بدأ بالاعتراض، وقال: عرف المسلمون أماكن كثيرة ليس فيها من عظم الربّ شيء فان قالوا: أي مكان؟ قلنا أجسامكم و أجوافكم و أجواف الخنازير و الحشوش و الأماكن القذرة ليس فيها من عظم الرب شيء[1].

و العجب انّ الشيخ الأشعري الذي تربّى في حضن الاعتزال قرابة أربعين سنة و وقف على مقالهم عن كثب بل و على مقال كلّ من يقول باحاطة وجوده على كلّ شيء، و قيام كلّ شيء بوجوده، و مع ذلك أخذ يكرّر كلام إمام مذهبه الثاني قريباً من عبارته و يتكلّم مثل من ليس له إلمام بالمعارف العقليّة و يقول: «إنّ من المعتزلة و الجهميّة و الحروريّة قالوا: إنّ قول الله عزّ و جلّ: ﴿الرَّحمنُ عَلَى العرشِ استَوَى﴾(طه/ ٥) انّه استولى و ملك و قهر، و إنّ الله عزّ و جلّ في كلّ مكان، و جحدوا أن يكون الله عزّ و جلّ على عرشه كما قال أهل الحق و ذهبوا في الاستواء إلى القدرة.

و لو كان هذا كما ذكره فلافرق بين العرش و الأرض السابعة فالله سبحانه قادر عليها و على الحشوش و على كلّ ما في العالم، فلو كان الله مستوياً على العرش بمعنى الإستيلاء و هو عزّ و جلّ مستوٍ على الأشياء كلّها لكان مستوياً على العرش، و على الأرض، و على السماء، و على الحشوش، و الأقذار، لأنّه قادر على الأشياء مستول عليها و إذا كان قادراً على الاشياء كلّهاولمّالم يجز عند أحد من المسلمين أن يقول: إنّ الله عزّ و جلّ مستو على الحشوش و الأخلية لم يجز أن يكون الاستواء على العرش، الإستيلاء الذي هو عام في الأشياء كلّها، و وجب أن يكون معناه استواء يختصّ بالعرش دون الأشياء كلّها.

---

(١) السنّة لابن حنبل: ص٣٣.

و زعمت المعتزلة و الحروريّة و الجهميّة أنّ الله عزّ و جلّ في كلّ مكان فلزمهم انّه في بطن مريم و في الحشوش و الاخلية و هذا خلاف الدين تعالى الله عن قولهم «علوّا كبيرا»[1].

عزب عن امام الحنابلة و من تبع مذهبه انّ الاستدلال متفرّع على تفسير العرش بأنّه مخلوق كهيئة السرير له قوائم و هو موضوع على السماء السابعة مستوٍ عليه كاستواء الملوك على عروشهم، فعند ذلك يتوجّه إليهم السؤال بأنّه لو كان المراد من «استوى» هو الاستيلاء ـ لا الإستقرار ـ فلماذا خصّ الاستيلاء به مع أنّه مستو على الأشياء كلّها؟ و أمّا إذا قلنا بأنّ العرش كناية عن صفحة الوجود و عالم الكون فاستيلائه عليه كناية عن استيلائه على عالم الخلق، فيسقط السؤال بأنّه لماذا خصّ الاستيلاء بعرشه دون غيره إذ ليس هنا شيء وراء صفحة الوجود، و اللغة العربيّة مليئة بالمجاز و الكناية، و لايلزم في صدق الكناية وجود المعنى المكنّى به: من سرير و استقرار المستوى عليه، بل يطلق و إن لم تكن هناك تلك المظاهر، قال الشاعر:

قد استوى بشر على العراق ... من غير سيف و دم مهراق

و الذي يعرب عن ذلك أي انّ المراد استيلائه على عرش التدبير، إنّ الذكر الحكيم لايذكر استوائه على العرش إلاّ و يذكر فعلاً من أفعاله أو وصفاً من أوصافه، أمّا قبله أو بعده مثل قوله:

﴿ خَلَقَ السَّمٰواتِ وَ الْأَرْضَ فِى سِتَّةِ اَيّامٍ ثُم اسْتَوىٰ عَلىٰ الْعَرْشِ يُغْشِى اللَّيْلَ النَّهارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثاً﴾(الأعراف/ ٥٤).

و قوله: ﴿ خَلَقَ السَّمٰواتِ وَ الْأَرْضَ فِى سِتَّةِ اَيّامٍ ثُمَّ اسْتَوىٰ عَلىٰ الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ﴾(يونس/ ٣).

و قوله: ﴿ اَللّٰهُ الَّذِى رَفَعَ السَّمٰواتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَها ثُمَّ اسْتَوىٰ عَلىٰ الْعَرْشِ وَ

(١) الإبانة للأشعري: ص٨٦ ـ ٨٧.

سَخَّرَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ﴾(الرعد/ ٢).

و قوله: ﴿ تَنْزِيلاً مِمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَ السَّمٰوَاتِ الْعُلَىٰ اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوىٰ﴾(طه/ ٤و٥).

و قوله: ﴿ اَلَّذِي خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوىٰ عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمٰنُ فَسْئَلْ بِهِ خَبِيراً﴾(الفرقان/ ٥٩).

و قوله: ﴿ اَللّٰهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾(السجدة/ ٤).

و قوله: ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَ الْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوىٰ عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَ مَا يَخْرُجُ مِنْهَا﴾(الحديد/ ٤).

إنّ قوله سبحانه ثمّ استوى على العرش يحتمل في بادىء النظر معنيين و لايتعيّن أحدهما إلاّ بالتدبّر فيما حُفّ به من المطالب و إليك المحتملين:

١ ـ إنّه سبحانه مستقر على العرش كاستقرار الملوك على عروشهم،غاية ما في الباب إنّ الكيفية مجهولة و هذا خيرة الحنابلة و الأشاعرة.

٢ ـ إنّه سبحانه مستول على عالم الخلقة و صفحة الكون و قاهر عليه و بالتالي يدبّر العالم كلّه بلااستعانة من أحد و من دون أن يمسّه في هذا تعب و لالغوب، و هذا خيرة العدليّة كالاماميّة و المعتزلة و ليس هذا تأويلاً له بل سياق جمل الاية يؤيّد ذلك، فهو ظاهر في هذا المعنىٰ و العدول عن الظاهر تأويل، لا الأخذ بالظاهر. و الميزان في تشخيص الظاهر، هو الظهور التصديقي الجملي، لا الظهور الحرفي و التصوّري.

هلمّ معي نستظهر أحد المعنيين من خلال التدبّر في الايات التي تلوناها عليك.

نقول: إنّه سبحانه كلّما ذكر استوائه سبحانه على العرش ضمّ إليه إمّا بيان فعل من عظائم أفعاله أو وصفاً من أوصافه العليا و إليك بيان ذلك.

١ ـ ﴿خَلَقَ السَّمٰواتِ وَ الْأَرْضَ وَ مٰا بَيْنَهُمٰا فِي سِتَّةِ أَيّٰامٍ﴾(الأعراف/ ٥٤ ـ يونس/ ٣ ـ الفرقان/ ٥٩ ـ السجدة/ ٣ ـ الحديد/ ٤).

٢ ـ ﴿خَلَقَ الْأَرْضَ وَ السَّمٰواتِ الْعُلىٰ﴾(طه/ ٤).

٣ ـ ﴿رَفَعَ السَّمٰواتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهٰا﴾(الرعد/ ٢).

٤ ـ ﴿يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهٰارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثاً﴾(الأعراف/ ٥٤)

٥ ـ ﴿سَخَّرَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ﴾(الرعد/ ٢).

٦ ـ ﴿يَعْلَمُ مٰا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَ مٰا يَخْرُجُ مِنْهٰا﴾(الحديد/ ٤)

فعند ذلك فأيّ المعنيين يناسب مع ذكر هذه الامور؟

هل استقراره على السرير و إن كانت الكيفيّة مجهولة؟

أو استيلاؤه على العالم و صفحة الكون و كونه قاهراً على الخلق و بالتالي مدبّراً للعالم و انّ الخلق لم يضعفه عن القيام بالتدبير.

حَكِّم وجدانك ثم اختر أحد المعنيين المناسب لما حفّ به من القرائن اللفظيّة.

لاشك انّ البحث عن عظائم الامور و الأفعال يناسب الأخبار عن فعل عظيم له صلة بما جاء فيه من سائر الأفعال و الأوصاف و هو استيلاؤه على العالم كلّه، و لذلك ربّما يرتّب عليه تدبير الامر(يونس/ ٣) و أُخرى غشيان الليل النهار و طلبه لها حثيثاً(الأعراف/ ٥٤) و ثالثة تسخير الشمس و القمر(الرعد/ ٢) و رابعة علمه الوسيع بما يلج في الارض و ما يخرج منها(الحديد/ ٤) فالجملة ظاهرة في الاستيلاء لا ظاهرة في الاستقرار حتى يسمّى تفسيرها بالاستيلاء تأويلاً لأنّ التأويل هو العدول عن

ظاهر الكلام، فإذا أيّدت القرائن كون المراد هو الاستيلاء فالتفسير بالاستقرار تأويل بلا دليل لا العكس كما هو المعروف في كتب أهل الحديث و الحنابلة.

أظنّ أنّ هذا البيان يقنع القارىء في أنّ المراد هو الإستيلاء لا الإستقرار و لو فرضنا أنّه في ريب و تردّد في اختيار أحد المعنيين فنأتي بمثال يقرّب إليه المطلوب و هو:

إذا بلغ طبيب في فنّ الجراحة مقاماً عظيماً فأخذ يصف أعماله العجيبة في ذلك المجال و يقول: إنّي قمت بعمل كذا و كذا فيذكر إبداعاته و اعجازاته العلميّة أفيصح أن يرتجل في اثناء هذه المذاكرة و يقول: إنّي مستقرّ على عرشي في بيتي؟ ولو تكلّم بذلك يعدّ كلامه غير منسجم، فيقول المخاطب في نفسه: أيّ صلة بين ما قام به من الأعمال العجيبة في مجال الجراحة و بين استقراره على السرير في بناء رفيع.

و هذا بخلاف ما إذاكانت جميع الجمل مربوطة إلى عمله و فعله في الموضوع الذي أخذ بتفسيره و بيانه، و بهذا المثال تقدر على تقييم المعنى الذي لم يزل يسيطر على ذهن القشريين من الحنابلة و أهل الحديث، إذ أيّ مناسبة بين هذه الأفعال العجيبة و استقراره على العرش و جلوسه على السرير و ان كانت الكيفية مجهولة، و أمّا إذا قلنا: بأنّ المراد استيلاؤه على صحيفه الكون و انّ الخلق ما أوقعه في التعب و اللغوب[1] و لم يضعفه عن القيام بأمر التدبير بشهادة استيلائه عليه، تكون الجمل مترابطة متناسبة.

---

(١) اشارة الى قوله سبحانه: ﴿ وَ لَقَدْ خَلَقْنَا السَّمٰوٰاتِ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَ مَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ﴾(ق/ ٣٨) اقرأ هذه الآية و راجع التوراة. ترى انّه يقول في سفر التكوين: الإصحاح الثاني: و فرغ في اليوم السابع من عمله الذي عمل، فاستراح في اليوم السابع من جميع عمله الذي عمل. وبارك الله اليوم السابع و قدّسه لأنّه فيه استراح من جميع عمله الذي عمل الله خالقا.

ثمّ إنّ إمام الحنابلة لأجل اتّخاذ رأي مسبق في معنى الاية، التبس الأمر عليه في كلامه السابق من جهات ثلاث:

١ ـ لمّا رأى ظهور الايات في إحاطة وجوده سبحانه بالعالم، عمد إلى تأويلها بالإحاطة العلميّة مع أنّ حصرها فيها خلاف ظاهرها، لأنّها ظاهرة في الإحاطة الوجوديّة المستلزمة للإحاطة العلمية.

٢ ـ زعم أنّ العرش في الاية عند القائلين بالإحاطة الوجوديّة بمعنى السرير، فردّ عليهم بأنّه «إذا كان مستولياً على العالم كلّه، فلماذا خصّ في هذه الايات استيلاءه بالعرش» و لم يقف على أنّ القائلين بالإحاطة الوجوديّة يرون الاستيلاء على العرش بأجمعه كناية عن استيلائه على صفحة الوجود كاستيلاء الملوك على بلدانهم، غير أنّهم يدبّرون البلد بالجلوس على سررهم، و الله سبحانه يدبّر العالم من دون أن يكون له سرير.

٣ ـ زعم أنّ القائلين بالاحاطة الوجوديّة يفسّرونه بالاحاطة الحلوليّة المكانيّة فأورد «بأنّ المسلمين يعرفون أمكنة ليس فيها من عِظم الربّ شيء» و غفل أنّ الاحاطة هنا إحاطة قيوميّة لا إحاطة مكانيّة، و لأجل إيضاح الحال نبحث عن هذا النوع من الإحاطة القيوميّة.

«الإحاطة القيوميّة لا الإحاطة المكانيّة»

إنّ نسبة الوجود الإمكاني إلى الواجب جلّ اسمه كنسبة المعنى الحرفي إلى المعنى الاسمي، فكما أنّ المعنى الحرفي قائم بالثاني، و متقوّم به، و لايتصوّر له الانعزال عنه و الاّ لصار باطلاً معدوماً فهكذا الوجود الإمكاني الصادر عنه سبحانه، فالممكن بذاته قائم بالغير، متدل به، لايتصوّر له البينونة عن الواجب و العزلة عنه و إلاّ بطل وجوده.

هذا هو المدّعى و أمّا الدليل عليه فهو انّ الامكان قديقع وصفاً للماهيّة، و قديقع وصفاً للوجود فعندما يقع وصفاً للماهيّة يكون معناه مساواة نسبة الوجود و العدم إليها، فلو وجد فمن جانب وجود علّته، و إن اتّصف بالعدم فمن جانب عدم علّته و عندما يقع وصفاً للوجود، فليس هو بمعنى مساواة الوجود و العدم إلى الوجود، ضرورة إنّه إذا كان الموضوع هو الوجود، لامعنى لمساواة الوجود و العدم إليه، بل المراد من اتّصاف الوجود بالإمكان هو تعلّقه بعلّته و قيامه و تدلّيه بها تعلّقاً و تدلّيا و قياماً داخلاً في حقيقة وجوده بحيث لاحقيقة له إلاّ هذا.

و بعبارة أُخرى إنّ الوجود الإمكاني أمّا أن يكون مستقلاً في ذاته أو يكون متعلّقاً بالغير كذلك، لاسبيل إلى الأوّل، لأنّ الاستقلال مناط الغنى عن العلّة و مثله يمتنع أن يكون معلولاً بل و يمتنع أن يتّصف بالإمكان، فتعيّن الثاني أي ما يكون متعلّقا بالغير بذاته، و ما هو كذلك يمتنع عليه العزلة عمّا يتعلّق به، لانّ المفروض إنّه لاحقيقة له إلاّ التعلّق بالغير فيجب أن يكون معه، معيّة المتدلّي بالمتدلّى به، و معيّة المعنى الحرفي مع المعنى الاسمي، فالعوالم الامكانيّة بعامّة مراتبها من جبروتها إلى ملكوتها إلى ملكها حاضرة عنده سبحانه، غير غائبة عنه، لاكحضور المبصرات الخارجية لدى الإنسان، بل كحضور الصور الذهنية لدى النفس المبدعة الخالقة لها، بل أشدّ من ذلك.

و لعلّه إلى ما ذكرنا يشير قوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللهِ وَ اللهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾(فاطر/ ١٥).

و مثل هذا كيف يتصوّر له العزلة و البينونة فان فرضهما فرض بطلانه.

هذا البرهان الذي أجملنا الكلام في بيانه يكشف الستر عن حقيقة المعيّة أي معيّة الممكن مع الواجب، و يفسّر الاحاطة الوجوديّة له، و إنّه ليس المراد حلول الواجب في جوف الممكن و نفوذه في ذرّاته، كنفوذ الماء بين ذرّات الطين، بل المراد أنّ مقتضي قيوميّته المطلقة قيام العوالم الممكنة به و حضورها لديه، و بما أنّ

التعلّق و القيام في الممكنات نفس حقيقتها و واقعها، فلايمكن لها الغيبة عن الله سبحانه و لا العزلة عنه، و إن أردت تقريب هذا في ضمن مثال فنقول:

إنّ النفس فاعل إلهي و فعله مثال لفعله سبحانه، فالنفس هي مصدر الصور الذهنيّة و مبدعها و ليست الصور منعزلة عن النفس مباينة عنها، بل لها مع الصور معيّة قيوميّة تحيط بها ، و لاتحلّ فيها و لايربط النفس بأفعالها إلاّ بإحاطتها عليها مع أنّ لها مقاماً آخر ليس للصور فيها شأن و دخل.

قال الإمام الطاهر موسى بن جعفر: «إنّ الله تبارك و تعالى، لم يزل بلازمان و لامكان و هو الآن كما كان، لايخلو منه مكان، و لايشغل به مكان، و لايحل في مكان، ما يكون من نجوى ثلاثة إلاّ هو رابعهم، و لاخمسة إلاّ هو سادسهم، و لاأدنى من ذلك و لا أكثر إلاّ هو معهم أينما كانوا، ليس بينه و بين خلقه حجاب غير خلقه، احتجب بغير حجاب محجوب، و استتر بغير ستر مستور، لا إله إلاّ هو الكبير المتعال»[1].

و لعلّه إليه ينظر قول ابن العربي في خصوصه:

فإن قلت بالتنزيه كنت مقيّداً و إن قلت بالتشبيه كنت محدّداً
و إن قلت بالأمرين كنت مسدداً و كنت إماماً في المعارف سيّداً
فإيّاك و التشبيه إن كنت ثانياً و إيّاك و التنزيه إن كنت مفرداً

و المراد من التنزيه هو تصوّر العزلة و البينونة الكاملة التي تستلزم استقلال الممكن، و غناء عن الواجب كما عرفت.

---

(١) التوحيد للصدوق: ص ١٧٩.

ما هو المقصود من الأقربيّة؟

و على ضوء هذا إنّ قوله سبحانه: ﴿وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾(ق/ ١٦) تقريب للمقصود بجملة ساذجة تفهمه العامّة «و الوريد» هو مطلق العرق أو عبارة عن العرق الموجود في العنق حيث انّ حياة الإنسان قائمة به فلو قطعنا النظر عن ظاهر الاية فأمر قربه سبحانه إلى الإنسان أعظم من ذلك و لكن الاية اكتفت بما تفهمه العامّة، و أحال سبحانه المعنى الدقيق منه إلى الايات الأُخر. كيف و الاية جعلت للإنسان نفساً و جعلت لها آثاراً، قال سبحانه: ﴿وَ نَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ﴾(ق/ ١٦) و جعلت سبحانه هو المتوسط بين الإنسان و نفسه، و بين نفسه و آثارها، مع أنّه سبحانه أقرب إلى الإنسان من كلّ أمر مفروض حتى نفسه، كلّ ذلك يعرب عن أنّ الاية بصدد تفهيم قرب يقع في متناول فهم العامّة و نظيره قوله سبحانه: ﴿وَ اعْلَمُوا اَنَّ اللهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ قَلْبِهِ﴾(الأنفال/ ٢٤).

و في روايات أئمّة أهل البيت تصريحات بالقرب القيومي و الاحاطة الوجوديّة نكتفي منها بما يلي:

١ ـ روى الكليني عن الامام موسى بن جعفر(عليه السلام) أنّه ذكر عنده قوم يزعمون أنّ الله تعالى ينزل إلى السماء الدنيا فقال: «إنّ الله لاينزل و لايحتاج إلى أن ينزل، و إنّما منظره في القرب والبعد سواء، لم يبعد منه قريب ولم يقرب منه بعيد»[1].

٢ ـ روى الكليني عن محمد بن عيسى قال: كتبت إلى أبي الحسن علي بن محمد الهادي(عليه السلام): «جعلني الله فداك يا سيّدي قد روي لنا أنّ الله في موضع دون موضع على العرش استوى. . . » فوقّع عليه السلام: «و اعلم أنّه إذا كان في السماء الدنيا فهو كما هو على العرش و الأشياء كلّها له سواء علماً و قدرة و ملكاً و إحاطة»[2].

---

(١) الكافي ج ١، باب الحركة، ص ١٢٥ الحديث ١.

(٢) المصدر نفسه: الحديث ٤، ص ١٢٦.

٣ ـ روى الكليني عن أبي عبدالله(عليه السلام): إنّ أميرالمؤمنين استنهض الناس في حرب معاوية في المرّة الثانية، فلمّا حشر الناس قام خطيباً فقال: «سبحان الذي ليس أوّل مبتدأ و لاغاية منتهى و لاآخر يفنى سبحانه هو كما وصف نفسه، و الواصفون لايبلغون نعته، و حدّ الأشياء كلّها عند خلقه ـ إلى أن قال ـ: لم يحلل فيها فيقال هو فيها كائن، و لم ينأ عنها فيقال هو منها بائن، و لم يخل منها فيقال له أين؟ لكنّه سبحانه. . . . »[1].

٤ ـ روى ابن عساكر «في تاريخ دمشق»:

«إنّ نافع بن الأزرق قائد الأزارقة من الخوارج قال للحسين(عليه السلام): صف ربّك الذي تعبده، قال الحسين(عليه السلام): «يابن الأزرق أصف إلهي بما وصف به نفسه: لايدرك بالحواس، و لايقاس بالناس، قريب غير ملتصق، و بعيد غير مستقصي، يوحّد و لايبعّض، معروف بالآيات، موصوف بالعلامات، لا إله إلا هو الكبير المتعال»[2].

و ما أليق بالمقام قول القائل:

لاتقل دارها بشرقيّ نجد	كلّ نجد لعامرية دار
و لها منزل على كلّ ماء	و على كلّ دمنة آثار

(١) المصدر نفسه: باب جوامع التوحيد، ص ١٣٥ الحديث ١.
(٢) تاريخ دمشق ج ٤، ص ٣٢٣.

حرف البـــاء

السادس عشر: الباریء

قد ورد لفظ الباریء في القرآن ثلاث مرّات و لم يستعمل في غيره.

قال سبحانه: ﴿هُوَ اللهُ الخالِقُ البارِئُ المُصَوِّرُ لَهُ الأسماءُ الحُسنىٰ﴾(الحشر/ ٢٤).

و قال سبحانه: ﴿إنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أنفُسَكُمْ بِاتِّخاذِكُمُ العِجْلَ فَتُوبُوا إلىٰ بارِئِكُمْ﴾(البقرة/ ٥٤).

و قال سبحانه: ﴿فَاقْتُلُوا أنفُسَكُمْ ذٰلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بارِئِكُمْ فَتابَ عَلَيْكُمْ إنَّهُ هُوَالتَّوّابُ الرَّحِيمُ﴾(البقرة/ ٥٤).

قال ابن فارس: البرأ له أصلان إليهما ترجع فروع الباب، أحدهما: الخلق يقال برأ الله الخلق يبروهم برأ. و الباریٔ: الله جلّ ثناؤه، و الأصل الاخر: التباعد من الشيء و مزايلته من ذلك البُرء و هو السلامة من السقم. و في المفردات: الباریٔ خصّ بوصف الله نحو قوله: الباریٔ المصوّر، و البريّة: الخلق.

و قال الطبرسي هو الخالق الصانع.

قال أُميّة بن الصلت:

الخالق البارئ المصوّر في الـ ارحـام ماءً حتى يصـير دمـاً

و الفرق بين البارئ و الخالق، أنّ البارئ هو المبدىء، المحدث، و الخالق هو المقدر الناقل من حال إلى حال[1].

و قال ابن منظور: البارئ هو الذي خلق الخلق لا عن مثال و قال هذه اللفظة في الاختصاص بخلق الحيوان ما ليس لها بغيره من المخلوقات، و قلّما تستعمل في غير الحيوان فيقال: برء الله النسمة و خلق السماوات و الأرض [2].

و على ضوء هذين النصّين يتلخّص الفرق بين البارئ و الخالق في أمرين:

١ ـ البارئ هو الخـالق لا عن مثال، و الخالق هو الأعم، و لايختـصّ بالناقل من حال إلـى حال كما هو الحال في فعـل المسيح، قال سبحانه نـاقلاً عنه: ﴿أَنِّى أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّيـنِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾(آل عمران/ ٤٩). بل هو أعمّ مـن ذلك بقرينة قوله سبحانه: ﴿ خَلَقَ السَّموٰاتِ وَ الأَرْضَ فِى سِتَّةِ ايّامٍ﴾(يونس/ ٣).

٢ ـ إنّ البـارئ يستعمل فـي الحيوان كثيـراً دون الخالـق، و لأجل ذلـك صحّ الجمع بين الخالق و البارئ في بعض الايات كما مرّ.

السابع عشر و الثامن عشر: الباطن و الظاهر

ورد لفظ «الباطن» في الذكر الحكيم مرّة واحدة و وقع وصفاً له، قال سبحانه: ﴿هُـوَ الاَوَّلُ وَ الآخِرِ وَ الظّـاهِرُ وَ الْبـاطِـنُ وَ هُوَ بِكُـلِّ شَىْءٍ عَلِيـمٌ﴾(الحديد/ ٣).

---

(١) مجمع البيان ج ١ ص ١١٢ طبع صيدا.

(٢) لسان العرب ج ١ ص ٣٠.

و ورد لفظ «الظاهر» بصوره المختلفة عشر مرّات و وقع اسماً له في مورد واحد، كما عرفت في الاية السابقة.

قال ابن فارس : الظهر له أصل صحيح واحد يدلّ على قوّة و بروز، من ذلك ظهرَ الشيء يظهر ظهوراً ،و لذلك سمّي وقت الظهر و الظهيرة، و هو أظهر أوقات النهار و أضوؤها، و منه يعلم معنى البطن و هـ خلاف الظهور أعني الخفاء، و لعلّه لذلك سمّي أعلى الحيوان ظهراً و أسفله بطناً لظهور الأوّل و خفاء الثاني.

قال الراغب: و البطن خلاف الظهر في كلّ شيء، ويقال للجهة السفلى بطن و للجهة العليا ظهر، و به شبّه بطن الامر و بطن البوادي، يقال لكلّ غامض بطن، ولكلّ ظاهر ظهر، و منه بطنان القِدر و ظهرانها.

و قد استعمل في الذكر الحكيم كلا اللفظين على هذا المنوال، قال تعالى: ﴿وَ ذَرُوا ظَاهِرَ الإِثْمِ وَ بَاطِنَهُ﴾(الأنعام/ ١٢٠)، و قال تعالى: ﴿وَ أَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَ بَاطِنَةً﴾(لقمان/ ٢٠)، و من هذا الباب قولهم لدخلاء الرجل الذين يبطنون أمره: هم بطانته، قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ﴾(آل عمران/ ١١٨).

و على هذا فالمراد من توصيفه بالظاهر و الباطن هو ظهوره و خفائه و أنّه سبحانه جامع بين الوصفين الضدّين.

و لأرباب الإشارات في تفسير هذين الاسمين و جوه أنهاها الرازي إلى أربعة وعشرين وجها[1] و سنذكر الأقلّ منها:

١ ـ الظاهر بآياته التي أظهرها من شواهد قدرته و آثار حكمته و بيّنات حجّته الذي عجز الخلق جميعاً عن إبداع أصغرها، و انشاء أيسرها و أحقرها عندهم،

---

(١) لاحظ لوامع البينات: ص ٣٢٣.

و الباطن كنهه، و الخفي حقيقته، فلاتكتنهه الأوهام و لاتدركه الأبصار، فهو باطن كلّ باطن و محتجب كلّ محتجب.

٢ ـ العالم بما ظهر و العالم بما بطن.

٣ ـ الظاهر: الغالب العالي على كلّ شيء، فكلّ شيء دونه، و الباطن: العالم بكلّ شيء فلا أحد أعلم منه.

٤ ـ إنّ اتّصافه بهذين الوصفين من شؤون احاطته بكلّ شيء فإنّه تعالى لمّا كان قديراً على كلّ شيء مفروض، كان محيطاً بقدرته على كلّ شيء من كلّ جهة فكلّ ما فرض أوّلاً فهو قبله، و كلّ شيء فرض ظاهراً فهو أظهر منه لإحاطة قدرته به، فهو الظاهر دون المفروض ظاهراً و كلّ شيء فرض أنّه باطن فهو تعالى أبطن منه لإحاطته به من ورائه فهو الباطن دون المفروض باطناً[١].

التاسع عشر: البديع

قد ورد لفظ «البديع» في القرآن مرّتين و وقع وصفاً له في آيتين قال سبحانه:

﴿بَدِيعُ السَّمٰوٰاتِ وَ الْأَرْضِ وَ إِذٰا قَضىٰ أَمْراً فَإِنَّمٰا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾(البقره/ ١١٧).

﴿بَدِيعُ السَّمٰوٰاتِ وَ الْأَرْضِ أَنّٰى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَ لَمْ تَكُنْ لَهُ صٰاحِبَةٌ وَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾(الانعام/ ١٠١).

قال ابن فارس: «الإبداع إبتداء الشيء و صنعه لا عن مثال كقولهم أبدعت الشيء قولاً أو فعلاً إذا ابتدعته لا عن سابق مثال.

---

(١) الميزان ج ١٩ ص ١٦٥ و لاحظ توحيد الصدوق: ص ٢٠٠ ـ ٢٠١، و مجمع البيان ج ٥ ص ٢٣٠، و مفاتيح الغيب للرازي ج ٨ ص ٨٥.

قال الراغب: «الإبداع إنشاءُ صنعة بلا احتذاء و اقتداء، و منه قيل رَكِيّة بديعة أي جديدة الحضر و إذا استعمل في الله تعالى فهو بمعنى إيجاد الشيء من غير آلة و لا مادّة و لا زمان و لا مكان و ليس ذلك إلاّ لله».

و يؤيّد ذلك قوله سبحانه ﴿ قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعاً مِنَ الرُّسُلِ﴾(الاحقاف/ ٩): أي مبدعاً لم يتقدّمني رسول، أو مبدعاً في ما أقوله،و منه اشتق البدعة للمذهب و هو إيراد قول لم يستَنّ قائلها و فاعلها فيه بصاحب الشريعة و مثله قوله سبحانه: ﴿وَ رَهْبانِيَّةً ابْتَدَعُوها ما كَتَبْناها عَلَيْهِمْ﴾(الحديد/ ٢٧)[١].

و منه يظهر أنّ قوله سبحانه «بديع السموات» برهان عقلي على أنّه ليس له ولد و لاصاحبة، فإنّ مبدع السموات و الأرض و منشئهما هو من أوجدهما لا من شيء و لا على مثال سبق، و هو لايجتمع مع اتّخاذ الولد لأنّه فرع اتّخاذ الزوجة أوّلا، و فرع اللقاح ثانياً، و فرع الولادة ثالثاً، و الكلّ ينافي كونه سبحانه بديعاً في فعله ، منشئاً في الإيجاد بلامادّة و لامثال سبق.

قال الرازي: «البديع عبارة عن من يوجد الشيء بلا آلة و لا مادّة و لا زمان و لايخلوا اتّخاذ الولد من واحد منها، و على ذلك فالبديع من صفات الفعل لا من صفات الذات. نعم لو فسّر بأنّه الذي لامثل له و لاشبيه، كما يقال هذا شيء بديع إذا كان عديم المثل كان من صفات الذات، و هو تعالى أولى الموجودات بهذا الاسم و الوصف لأنّه يمتنع أن يكون له مثل أزلاً و أبداً»[٢].

العشرون: البر

قد ورد لفظ «البرّ» ١٥ مرّة في القرآن و قد وقع وصفاً له في آية واحدة. قال

---

(١)المفردات: ص ٤٥.

(٢) لوامع البينات: ص ٣٥٠.

سبحانه: ﴿إِنَّا كُنَّا مِنْ قَبْلُ نَدْعُوهُ إِنَّهُ هُوَ الْبَرُّ الرَّحِيمُ﴾(الطور/ ٢٨).

قد ذكر ابن فارس «للبـَرّ» مثلثاً أُصولاً أربعة: الصدق، و حكاية صوت، وخلاف البحر، و نبت.

أمّا الصدق مثل قوله: صدق فلان و برّ، و برّت يمينه أي صدقت، و أبرّها أمضاها على الصدق.

و أمّا حكاية الصوت فالعرب تقول: لايعرف هِراً من برّ، فالهر دعاء الغنم، والبرّ الصوت بها إذا سقيت.

و أمّا خلاف البحر مثل قوله سبحانه: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾(الروم/ ٤١).

و أمّا النبت فمنه البُرّ و هِيَ الحِنْطَةُ، الواحدة: بُرّة.

ثمَّ إنّه رتّب على المعنى الأوّل قولهم: يبرّ ذا قرابته، و قال: و أصله الصدق يقال: رجل برّ و بارّ و بررت والديّ.

و على هذا فالبـرّ هو الصادق و أُطلق على المحسن لأنـّه صادق في حبّه، و قد وصف بـه سبحانه في القرآن كما وصف به يحيى و المسيح قال سبحانـه واصفاً ليحيى: ﴿ وحناناً مِنْ لَدُنّا وَ زَكاةً وَ كانَ تَقِيّاً * وَ بَرّاً بِوالِدَيْهِ وَ لَمْ يَكُنْ جَبّاراً عَصِيّاً﴾(مريم/ ١٣ و١٤) و حكى عن المسيح و قال: ﴿ وَ أَوْصانِي بِالصَّلاةِ وَ الزَّكاةِ ما دُمْتُ حَيّاً * وَ بَرّاً بِوالِدَتِي وَ لَمْ يَجْعَلْنِي جَبّاراً شَقِيّاً﴾(مريم/ ٣١ و٣٢).

هذا ما يستفاد من كلام الخبير ابن فارس غير أنّ الراغب في مفرداته جعل الأصل هو خلاف البحر فاشتقّ منه سائر المعاني فقال: البرّ خلاف البحر و تصوّر منه التوسّع فاشتقّ منه البرّ أي التوسع في فعل الخير[1] و ينسب ذلك إلى الله تعالى

---

(١) و لعلّه لأجل انّ البرّ مركز الخير عند العرب، و البحر محل الشرّ.

نحو ﴿إِنَّهُ هُوَ البرّ الرَّحِيم﴾(الطور/ ٢٨) و إلى العبد تارة فيقال: برّ العبد ربّه، أي توسّع في طاعته، فمن الله تعالى الثواب و من العبد الطاعة إلى آخر ما ذكره.

و على ذلك فيحتمل أن يكون المراد، الصادق في ما وعده، و الرحيم بعباده، و اختارها الصدوق و نقله الطبرسي وجهاً، كما يحتمل أن يكون المراد المحسن، و إليه يرجع ما يقال أي اللطيف و أصله اللطف مع عظم الشأن[١].

الواحد و العشرون و الثاني و العشرون: «البصير و السميع»[٢]

قد ورد لفظ «البصير» في القرآن ٥١ مرّة و وقع اسماً له سبحانه في ٤٣ آية كما أنّ «السميع» ورد في الذكر الحكيم ٤٧ مرّة، و وقع وصفاً له سبحانه في جميع الموارد إلاّ آية واحدة أعني ما ورد في وصف خلق الإنسان. قال سبحانه: ﴿فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعاً بَصِيراً﴾(الإنسان/ ٢). و لنرجع إلى تحقيق المعنى الأصيل للفظ «البصير» والظاهر من ابن فارس أنّ له أصلا واحداً و هو وضوح الشيء ثم اشتقّ منه سائر المعاني و منها إطلاق اسم «البصر» على العين[٣].

و لكن الظاهر من «الراغب» إنّ المعنى الجذري له هو الجارحة الناظرة و منه اشتقّ سائر المعاني.

قال: «البصر» يقال للجارحة الناظرة نحو قوله تعالى: ﴿كَلَمْحِ البَصَرِ﴾(النحل/ ٧٧)و (القمر/ ٥٠) و ﴿ إِذْ زَاغَتِ الأَبْصَار﴾(الأحزاب/ ١٠) و يقال للقوّة التي فيها، و يقال لقوّة القلب المدركة «بصيرة» و «بصر» نحو قوله تعالى: ﴿ فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ اليَوْمَ حَدِيدٌ﴾(ق/ ٢٢) و قال: ﴿مَا زَاغَ البَصَر وَ

---

(١) التوحيد للصدوق: ص ٢١٥، مجمع البيان ج ٥، ص ١١٦.

(٢) لوجود الصلة بين هذين الاسمين، بحثنا عنهما في حرف الباء.

(٣) مقاييس اللغة ج ١، ص ٢٥٣ـ ٢٥٤

مَاطَغَىٰ﴾(النجم/ ١٧)، و جمع «البصر»: «أبصار» و جمع «البصيرة»: «بصائر»[1].

و على كلّ تقدير إنّ البصر و السمع من أعظم أدوات المعرفة و أنفعها و أكثر ما يرتبط به الإنسان مع الخارج بهذين الحسّين، فهما من أشرف الحواسّ الظاهرة ولعلّه ـ لأجل ذلك ـ أُطلق عليه سبحانه «السميع البصير» دون غيرهما من أسماء الحواسّ، فلايطلق عليه «الشامّ» و «الذائق» و «اللامس» و إن فسّرت بما يفسّر به «السميع» و «البصير» بمعنى حضور المبصرات و المسموعات، و هذا يعرب عن كرامة هذين الحسّين و أعظمها نفعاً و أوسعها في ايجاد الصلة للإنسان بالخارج. ونقدّم الكلام في «البصير» على «السميع» حفظاً للترتيب الأبجدي.

و التتبّع في الايات يعطي أنّ البصير قد يطلق و يراد منه حضور المبصرات عنده كما سيأتي بيانه و ذلك عند ما استعمل مع «السميع»، قال سبحانه: ﴿إِنَّ اللهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللهَ كانَ سَمِيعاً بَصِيراً﴾(النساء/ ٥٨) و قس عليه ما جاء بهذا المنوال و قد يراد منه العلم بالجزئيات و الاشراف عليها عن كثب و أنه لايعزب عنه شيء من الأشياء و ذلك عندما يستعمل متعدّياً بالباء.

قال سبحانه: ﴿إنّه كان بعباده خبيراً بصيراً﴾(الاسراء/ ٣٠) و قال سبحانه: ﴿وَ كَفىٰ بِرَبِّكَ بِذُنُوبِ عِبادِهِ خَبِيراً بَصِيراً﴾(الاسراء/ ١٧) و قال سبحانه: ﴿وَ كانَ اللهُ بِما تَعْمَلُونَ بَصِيراً﴾(الفتح/ ٢٤) و قال سبحانه: ﴿ما يُمْسِكُهُنَّ إِلاَّ الرَّحْمٰنُ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ بَصِيرٌ﴾(الملك/ ١٩).

و المتعلّق في هذه الايات يختلف سعة وضيقاً فقد تعلّق بـ«كلّ شيء» مرة، وبـ«العباد» ثانيا، و بـ«أعمالهم» ثالثة، و بـ«ذنوبهم» رابعة، فعندئذٍ لايصحّ تفسير البصير فيها بحضور المبصرات فإنّ كثيراً من الذنوب و كثيراً من الأشياء ليس أمراً مبصراً مرئيّا بالعيون، و مع ذلك هو بصير بكلّ شيء، فالبصير هناك يرادف العلم

(١) المفردات للراغب: ص ٤٩.

بالجزئيّات بدقّة و امعان و لعلّ «الخبير» تأكيد لمعناه أو هو تأكيد له، و الايات بصدد بيان أنّ علمه سبحانه بما يجري في الكون ليس علماً اجمالياً بل هو علم تفصيلي يشمل كلّ ما جلّ و دق، و كلّ شيء خَفِي أو ظهر، و بذلك يبطل قول من ينكر علمه سبحانه بالجزئيات بحجّة أنّها في مظان التغيّر و التبدّل، فيوجب الحدوث و التبدّل في ذات البارئ ذاهلاً عن أنّ التغيّر في المعلوم لا في جانب العلم، و لعلّنا نرجع إلى نقد هذه الشبهة عند البحث عن اسم «العالم».

و لأجل اشتمال هذه الكلمة على الدقّة و الامعان يقول سبحانه: ﴿بَلِ الْإِنْسٰانُ عَلىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ * وَ لَوْ أَلْقىٰ مَعٰاذِيرَهُ﴾(القيامة/ ١٤ و١٥). و يقول سبحانه حاكياً عن السامري: ﴿ بَصُرْتُ بِمٰا لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ. . . ﴾(طه/ ٩٦).

هذا كلّه حول البصير و أمّا «السميع» فقد استعمل في معنيين: أحدهما سماع المسموعات الذي يرجع معناه فيه سبحانه إلى حضورها لديه، و عدم غيبتها عن ذاته، و هذا المعنى هو الأكثر، و آخر بمعنى «المجيب» مثل قوله: ﴿سَمِيعُ الدُّعٰاءِ﴾(آل عمران/ ٣٨) و (إبراهيم/ ٣٩) و الحقّ أن يقال: إنّ السميع في هاتين الايتين كالسميع في غيرهما، و إنّه استعمل في معنى واحد و هو سماع الدعاء غير أنّ السماع إذا لم يكن مقترناً بالاجابة لايكون نافعاً للعبد، فلأجل ذلك فسّر بمجيب الدعاء لا أنّه استعمل اللفظ في المجيب بل الاجابة من لوازم المقصود، و مثله ما يقال: اسمع ما أقول، أو يقال: لِمَ لاتسمع ما قلت.

و قال سبحانه: ﴿سَمِعْنٰا وَ أَطَعْنٰا﴾(البقرة/ ٢٨٥). و «الراغب» فسّر بعض الايات و قول القائل: «اسمع ما أقول» بالطاعة، و الحقّ أنّ السماع استعمل في نفس المعنى اللغوي و لكن لمّا كانت الغاية من السماع هو الفهم ثم العمل دلّ الكلام عليه بما أنّه من لوازم المعنى اللغوي في المقام.

تفسير كونه «سميعاً بصيراً»

إنّ السماع في الإنسان يتحقّق بأجهـزة و أدوات طبيعيّة، و يتحقّق السماع في الإنسان بوصول الأمواج الصوتية إلى الصماخ و منها إلى المخ ثمّ إلى النفس.

كما أنّ حقيقـة الإبصار في الإنسان تتحقـّق بأجهزة و آلات طبيعية حيـث تنقل الأضواء الحاملة لصورة الشيء المرئي إلى عدسة العين و منها ـ بعد أعمال فيزياويّة ـ إلى النقطة الصفراء إلـى أن يتحقّق الإبصار، و لكن إطلاقهما علـى الله سبحانه ليس بتحقّق هـذه المقدّمـات فيه أيضـاً و ذلك لأنّ هـذه الأدوات و التفاعـلات من لـوازم تحقّق الإبصار و السماع في الحيوان و الإنسـان و ليست داخلة في حقيقتهما بصورة عامـّة، و بعبارة أُخرى: انّ هـذه الآلات و الأدوات و الأعمال الفيـزياوية التـي أثبتها العلم إنّما هـي من لوازم الابصار و السمـاع في الإنسان و الحيوان اللـذين لايمكنهما القيام بعملية السماع و الابصار إلاّ في ظلّ هذه الأُمور، فلو تمكن موجود من الوصول إلى ما يصل إليـه الإنسان من دون أداة و فعل و انفعال فهو أولـى بأن يكون سميعاً و بصيراً، لأنّ الغاية الحاصلة بعد عمل الحـسّ هو حضور الأمواج و الصور عند النفس فلو أمكن حضورهما لديه بلاأداة أو بـلاعمل فيزياوي أو كيمياوي فهو سميع و بصير قطعاً لتحقق الغاية المتوخّاة.

و بمـا أنّ جميـع العـوالم الامكـانيـّة حـاضـرة لـديه، و الله سبحـانـه محيـط بالموجودات إحـاطة قيوميّة و العالم الإمكـاني قائم به من الذرّة إلـى المجرّة، فتكون المسموعات و المبصرات حاضرة لديه حضور سائر الأشياء و لأجل ذلك إنّ كثيراً من المحقّقيـن جعلـوا كـونـه «سميعـاً» و «بصيـراً» مـن شعـب علمـه و لكـن علمـه بالجزئيات[1].

و المراد من كونه من شُعب علمه بالجزئيات حضور المسموعات و المبصرات

---

(١) الأسفار الأربعة ج ٦ ص ٤٢١.

لديه حضوراً واقعياً، و ليس للعلم حقيقة وراء حضور المعلوم لدى العالم و لعلّ هذا هو مراد من قال من المتكلّمين: سمعه تعالى يؤول إلى علمه بالمسموعات إذ لاجارحة له، و إلاّ فالتعليل المذكور لايكون دليلاً على عدم كونه سميعاً حقيقة.

قال الحكيم السبزواري: الله سبحانه يسمع جميع الأصوات التي كانت و ستكون بسمع واحد حضوري اشراقي، و من أسماءه الحسنى: «من لايشغله سمع عن سمع» فمناط السمع حضور الأصوات، حتى لو فرضت حضور الأصوات لك، بلاقرع صماخ لكنت سميعاً فما ظنّك بمن حضورها له، أشد من حضورها لانفسها، فلاقيمة لقول من يقول من المتكلّمين: سمعه تعالى يؤول إلى علمه بالمسموعات إذ لاجارحة له بل الأمر كما قال شيخ الاشراق: إنّ علمه تعالى يرجع إلى بصره و سمعه لا أنّ بصره و سمعه يرجعان إلى علمه[1].

أقول كما أنّ ارجاع سمعه إلى علمه بحجّة أنّه لاجارحة له غير صحيح، كذلك ارجاع علمه في جميع الموارد إليهما غير تامّ إلاّ إذا كان المراد ارجاع خصوص علمه بهما لامطلق علمه كما هو واضح.

و ربّما يقال: «من أنّه إذا كان ملاك توصيفه سبحانه بالسميع و البصير هو حضور المسموعات و المبصرات فليكن هذا مبرّراً لتوصيفه بأنّه ذائق شامّ لامس لحضور المذوقات و المشمومات و الملموسات عنده» و هذا غير تام لما عرفت أنّ شرافة الحسّين و كرامتهما و عظم نفعهما صار سبباً لتسميته سبحانه بهما دون غيرهما من أسماء الحواس الظاهرة، مضافاً لما عرفت في باب توقيفيّة الأسماء و إنّ كلّ اسم يكون موهماً لكونه جسماً أو جسمانياً فتكون التسمية به ممنوعة. نعم أهل الحديث و الحنابلة و السلفية يصفونه سبحانه بهما على وجه يوهم كونه سبحانه سميعاً و بصيراً بنفس المعنى الموجود في الإنسان و الحيوان، و آخر ما يوجد عند المتظاهرين بالتنزيه منهم أنّهم يقولون: إنّه سميع و بصير بلاكيف.

---

(١) شرح الأسماء الحسنى: ص ٣٦، للحكيم السبزواري.

قال الأشعري: «و نثبت لله السمع و البصر و لاننفي ذلك كما نفته المعتزلة و الجهميّة و الخوارج»[1].

و قال في موضع آخر: «و زعمت المعتزلة أنّ قول الله عزّ و جلّ ﴿وَ اَنَّ اللهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾(الحج/ ٦١). معناه عليم. ثم أجاب بأنّه إذا قال عزّ و جلّ: ﴿اِنَّنِى مَعَكُمَا اَسْمَعُ وَ اَرىٰ﴾(طه/ ٤٦) و قال: ﴿قَدْ سَمِعَ اللهُ قَوْلَ الَّتِى تُجَادِلُكَ فِى زَوْجِهَا﴾(المجادلة/ ١) فهل معنى ذلك عندكم «علم» فإن قالوا نعم، قيل لهم: فقد وجب عليكم أن يقولوا معنى قوله أسمع و أرى: أعلم و أعلم إذ كان معنى ذلك العلم. ثم قال: إذا كان معنى سميع و بصير هو أنّه عالم فيلزم أن يكون معنى قادر هو عالم ـ إلى آخر ما ذكره ـ[2].

يلاحظ عليه:

أوّلاً: انّه لو قيل بأنّ كونه «سميعاً» و «بصيراً» من شعب علمه بالكلّيات فلاشك أنّه خاطىء في رأيه لأنّ السمع و البصر من أدوات المعرفة الجزئيّة و السميع و البصير من يعرف المسموعات و المبصرات عرفاناً شخصياً جزئياً، و أمّا لو قيل بأنّه من شعب علمه بالجزئيات الذي يعبّر عنه بالعرفان و المعرفة فلايرد عليه ما ذكره الشيخ أبوالحسن من إنكار كونه سميعاً و بصيراً و ما نسب إلى المعتزلة من أنّهم ينفون أن يكون لله السمع و البصر غير صحيح فانّهم يثبتان لله سبحانه هذين الأمرين لكن بالتطور الذي قد عرفته، و سيجيء نظيره في الحياة، فالله سبحانه «سميع» بالحقيقة «بصير» واقعا و المسموعات و المبصرات مشهودة له لكن بلاحاجة إلى الحسّ و إعماله.

قال الصدوق: «و ليس وصفنا له تبارك و تعالى بأنّه سميع بصير، وصفاً بأنّه

---

(١) الابانة: ص ١٩.

(٢) الابانة: ص ١١٧ و ١١٨.

عالم بل معناه ما قدّمناه من كونه مدركاً و هذه الصفة صفة كلّ حيّ لا آفة به»[1].

و بذلك يعلم أنّ قوله «أسمع و أرى» يفيد معنيين متغايرين فقوله «أسمع» إشارة إلى حضور المسموعات و قوله «أرى» إشارة إلى حضور المبصرات عنده.

و ثانياً: إنّ تفسير «السميع» و «العليم» بالعالم لايستلزم تفسير القادر به لما عرفت من أنّ حضور المبصرات و المسموعات لدى العالم نوع معرفة له لكن معرفة جزئيّة مشخّصة لامعرفة كلّية، و أمّا القدرة فلاصلة له بالعلم، فالسمع و البصر من أدوات المعرفة و العلم دون القدرة.

و ثالثاً: إنّ الوحدة المصداقية، لاتلازم الوحدة المفهوميّة فكم فرق بين القول بأنّ واقع كونه بصيراً و سميعاً، هو علمه بالمبصرات و المسموعات، لابشيء آخر، و القول بأنّ مفهومهما هو نفس مفهوم العلم و انّ الموضوع في الكلّ واحد و المدّعىٰ هو الأوّل، و ما ذكر من الاشكال إنّما يترتّب على الثاني، و على ذلك فلايلزم من القول بأنّهما من شعب علمه تفسير قوله سبحانه: ﴿إنّي معكما أسمع و أرىٰ﴾: «اعلم و اعلم».

و كم للشيخ الاشعري من هذه التخليطات.

نعم الأشعري و إمام الحنابلة و من لفّ لفّهما غير الراسخين في تنزيهه سبحانه عن الجسم و الجسمانيات ربّما يروق لهم اثبات أجهزة كالعين و السمع له سبحانه و لكن لايتظاهرون بذلك بل يتظاهرون بالتنزيه باضافة «بلاكيف»، و قد عرفت أنّ هذه اللفظة لاتفيد شيئاً في مقام التنزيه.

---

(١) التوحيد للصدوق: ص ١٩٧.

روايات أئمّة أهل البيت(عليهم السلام) في هذا المجال

قال الامام أميرالمؤمنين(عليه السلام): «و البصير لابتفريق آلة و الشاهد لابمماسّة»[1].

و قال عليه السلام: «و يسمع لابخروق و أدوات»[2].

و قال عليه السلام: «بصير لايوصف بالحاسّة»[3].

و قال الامام الصادق(عليه السلام): «سميع بصير، أي سميع بغير جارحة، و بصير بغير آلة، بل يسمع بنفسه و يبصر بنفسه»[4].

و قال الامام الباقر(عليه السلام): «إنّه سميع بصير: يسمع بما يبصر، و يبصر بما يسمع»[5].

و في هذا الحديث إشارة إلى اتّحاد صفاته بعضها مع بعض و المجموع مع الذات لكن اتّحاداً في الخارج و المصداق لا في المفهوم.

---

(١) نهج البلاغة: الخطبة ١٥٥.

(٢) نهج البلاغة: الحكمة ١٨٦.

(٣) نهج البلاغة: الخطبة ١٨٢.

(٤) و (٥) التوحيد للصدوق: ص ١٤٤.

حـرف التـاء

الثالث و العشرون: «التوّاب»

قـد ورد لفظ التـوّاب في الـذكر الحكيـم ١١ مرّة و وقـع في الجميـع اسماً لـه سبحـانـه قـال: ﴿فَتَلَقَّىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾(البقرة/ ٣٧).

قال ابن فارس: التوب كلمة واحدة يدلّ على الرجوع. يقال: تاب من ذنبه أي رجع عنه، يتوب إلى الله توبة و متاباً فهو تائب، و التوب: التوبة، قال الله سبحـانه: ﴿و قابل التوب﴾[1].

أصل التوبة الرجوع عمّا سلف، و الندم علـى ما فرّط، فالعبد إذا تاب يقال له تائب إلى الله بنـدمه على معصيته، و إذا قبل تـوبته يقال الله تعالى تـائب على العبد بقبول توبته.

و الحاصل أنّه إذا تعدّى بكلمة «إلى» يكون بمعنى التوبة و إذا تعدّى به «على» يكـون بمعنى قبـول التوبـة، .أمّا الأوّل فقـال سبحانـه: ﴿فَتُوبُوا إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾(البقرة/ ٥٤) و قال سبحانه: ﴿وَ أَنِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُمَتِّعْكُمْ مَتَاعاً حَسَناً﴾(هود/ ٣) و قال سبحانه: ﴿وَ تُوبُوا إِلَى اللهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾(النور/ ٣١) إلى غير ذلك من الايات.

---

(١) مقاييس اللغة ج١ ص٣٥٧.

و أمّا الثاني فكما قال سبحانه: ﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾(البقرة/ ٣٧) و قال: ﴿ذٰلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾(البقرة/ ٥٤) و قال: ﴿لَقَدْ تَابَ اللهُ عَلَى النَّبِيِّ وَ الْمُهَاجِرِينَ وَ الْأَنْصَارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ﴾(التوبة/ ١١٧).

و بذلك يعلم أنّ معنى التوّاب هو قابل التوبة عن العباد و ذلك لأجل وروده بعد قوله «فتاب عليه» أو «فتاب عليكم» و هو بمنزلة العلّة للجملة المتقدّمة.

حرف الجيم

الرابع و العشرون: «الجبّار»

قد ورد هـذا اللفظ في موارد عشـرة في القرآن الكريـم و وقع وصفاً له فـي مورد واحد قال سبحانه: ﴿اَلْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلاٰمُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحٰانَ اللهِ عَمّا يُشْـرِكُونَ﴾(الحشر/ ٢٣) و هـو من الصفات التـي إذا وقع وصفـاً له سبحانه يتبادر منه المدح و إذا وصف به غيره يتبادر منه الذم. قال سبحانه: ﴿كَذٰلِكَ يَطْبَعُ اللهُ عَلىٰ كُلِّ قَلْـبِ مُتَكَبِّرٍ جَبّارٍ﴾(غافر/ ٣٥) و قـال سبحانه: ﴿وَ عَصَوا رُسُلَهُ وَاتَّبَعُوا اَمْرَ كُلِّ جَبّارٍ عَنِيدٍ﴾(هود/ ٥٩) و يمكن توضيح ذلك بوجوه:

١ ـ قال ابن فارس: الجبر هو جنس من العظمة و العلوّ و الاستقامة. فالجبّارُ الذي طال و فات اليد. يقال فرس جبّار و نخلة جبارة[١].

و قال الرازي: الجبّار: العـالي الذي لاينال، و منه نخلة جبـّارة: إذا طالت و علـت و قصرت الأيـدي عـن أن تنال أعـلاهـا، ومنه قـولـه تعالـى: ﴿إِنَّ فِيهَا قَوْماً جَبّارِينَ﴾(المـائدة/ ٢٢) أي عظماء، فيقـال: رجـل جبـّار إذا كان متعظّمـاً متجبـّراً لايتواضع ولاينقاد لأحد وهذا الاسم في حقّ الله سبحانه يفيد أنّه سبحانه وتعالى بحيث لاتناله الأفكار و لاتحيط به الأبصار، و لاتصل إلـى كنه عزّه عقول العقلاء، و لاترقي إلى مبادي اشراق جلاله علوم العلماء، و هو بهذا المعنى من صفات التنزيه[٢].

---

(١) مقاييس اللغة ج ١ ص ٥٠١.

(٢) لوامع البينات: ص ١٩٧.

يلاحظ عليه:

الظاهر أنّ الجبّار بمعنى واحد صفة مدح في حقّه سبحانه و وصف ذمّ في غيره، و على ضوء ذلك فيجب أن يفسّر على وجه يكون نفس المعنى في مورد مدحاً و في مورد آخر ذمّاً من دون أن يكون هناك معنيان، و ما ذكر من المعاني للجبّار لايحقّق ذلك المطلوب و إليك البيان:

١ ـ الجبّار: العالي الذي لاينال

هذا المعنى هو المتبادر ممّا ذكره «ابن فارس» و «الرازي» ولو صحّ لايحقّق ما هو المطلوب بأن يكون معنى واحد مدحاً في حقّ الواجب و ذمّاً في حقّ الممكن، فإنّ كون الشيء عالياً لاينال مدح على كلّ حال، و تعليل كونه ذمّاً في حقّ الممكن بعدم كونه كذلك، لايستلزم كونه وصف ذمّ في ذلك المورد و إلاّ يلزم أن يكون وصف العالم في حقّ الجاهل وصف ذمّ إذا ادّعى لنفسه.

٢ ـ الجبّار: العظيم الشأن في الملك

و هذا هو المستفاد من كلام الطبرسي حيث قال: الجبّار بـ«العظيم الشأن في الملك» و لايستحق أن يوصف به على الاطلاق إلاّ الله تعالى، فإن وصف به غيره فإنّما يوضع اللفظ في غير موضعه فيكون ذمّاً»(١).

يلاحظ عليه: بنفس ما لوحظ به على كلام الرازي، فإنّ ما ذكره من المعنى صحيح في حقّ البارئ سبحانه، إنّما الكلام في وجه كونه وصف ذم في حقّ غيره فالظاهر من الآيات أنّه كذلك بنفس معناه وصف ذم لا لكون المبدأ غير موجود فيهم. فكم فرق بين كون الشيء وصف ذمّ، و بين كونه في حدّ ذاته مدحاً، و لكنّه لأجل كونه مدّعياً لما ليس فيه وصف ذمّ.

---

(١) مجمع البيان ج ٢ ص ١٧٩، و ج ٥ ص ٢٦٧.

٣ ـ «الجبّار»: من يصلح الشيء بضرب من القهر

هذا المعنى يظهر من «الراغب» في مفرداته قال: الجبر إصلاح الشيء بضرب من القهر،وقديقال في الاصطلاح المجرد مثل قول علي(عليه السلام): «يا جابر كل كسير»[١] و يطلق على الإنسان بمعنى من يجبر نقيصته بادّعاء منزلة من التعالي لايستحقّها. و هذا لايقال إلاّ على طريق الذم[٢].

أقول:ما ذكره محتمل في حقّه سبحانه و يمكن تقريره بوجه واضح و هو أنّه سبحانه و تعالى باعتبار جمع شتيت أُمور خلقه، و لمّ شعثهم و شعب ما تفرّق عنهم، و استصلاح ما فسد منهم، و رتق ما فتق منهم، فهو جبّار من في السموات و من في الارض دائماً[٣].

و لكن عدّه وصف ذم بهذا المعنى أيضا في حقّ الغير أمر مشكل، فإنّ من يجبر النقيصة بادّعاء منزلة من التعالي لايستحقها ليس مذموماً إلاّ من جهة عدم وجود المبدأ فيه، و هو غير كونه بذاته ذمّاً و قدحاً و الظاهر أنّ قوله «بادّعاء منزلة من التعالي لايستحقّها»ليس داخلا في معنى الجبّار و ذلك لأنّه على هذا الاحتمال يصدق على الله سبحانه و على الناس بمعنى واحد و إلاّ يلزم أن يكون مشتركا لفظياً فاذا أُطلق على الله سبحانه يكون القيد هو الايجاب أعني يستحقّها مكان لايستحقّها.

و الذي يمكن أن يقال: إنّ المراد منه قهر الناس على ما يريده من دون أن يكون له ذلك الحق و يؤيّده توصيفه بالشقيّ في آية، و العنود في آية أُخرى، و هما يناسبان مع كونه بمعنى القهر و الجبر ضد الاختيار. قال سبحانه واصفاً ليحيى: ﴿وَ بَرّاً بِوَالِدَيْهِ وَ لَمْ يَكُنْ جَبَّاراً عَصِيّاً﴾(مريم/ ١٤) و قال عن لسان المسيح ﴿وَ بَرّاً بِوَالِدَتِي وَ لَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّاراً شَقِيّاً﴾(مريم/ ٣٢) و قال سبحانه: ﴿وَ عَصَوا رُسُلَهُ وَ

---

(١) و في المصباح المنير: جبرت العظم الكسير: اصلحته.

(٢) المفردات: ص ٨٦.

(٣) شرح الأسماء الحسنى للسيد حسين الهمداني: ص ٣٩.

اتَّبَعُوا أَمْرَ كُلِّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ﴾(هود/ ٥٩) فبحكم المقـابلة أي مقابلة جبـّار مع البرّ، و توصيفه بالشقاء و العناد، يعلم معنى الجبّار الموصوف به الانسان، كما أنّ المراد من قوله سبحانه: ﴿ قَالُوا يَا مُوسىٰ إِنَّ فِيهَا قَوْماً جَبَّارِينَ وَ إِنَّا لَنْ نَدْخُلَهَا حَتّىٰ يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِنَّا دَاخِلُونَ﴾(المائدة/ ٢٢) هو كونهم شـديدي البطش و البأس و هو يلازم قهر الناس على الحرب و المقابلة.

الخامس و العشرون: «الجامع»

و قد ورد اللفظ في القرآن الكريم ثلاث مرّات و وقع وصفاً له سبحانه في آيتين قـال: ﴿ رَبَّنَـا إِنـَّكَ جَـامِـعُ النـَّاسِ لِيَـوْمٍ لاَرَيْـبَ فِيـهِ إِنَّ اللهَ لاَيُخْلِـفُ الْمِيعَادَ﴾(آل عمران/ ٩).

و قـال سبحـانـه: ﴿إِنَّ اللهَ جَامِعُ الْمُنَـافِقِيـنَ وَ الْكَافِرِيـنَ فِـي جَهَنَّمَ جَمِيعاً﴾(النساء/ ١٤٠) و نظير الاية الأُولى قوله سبحانه: ﴿يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ ذٰلِكَ يَوْمُ التَّغَابُنِ﴾(التغابن/ ٩) و قوله سبحانه: ﴿ذٰلِكَ يَوْمٌ مَجْمُوعٌ لَهُ النَّاسُ وَ ذٰلِكَ يَوْمٌ مَشْهُودٌ﴾(هود/ ١٠٣).

و الظاهر أنّ المراد من كـونه جامعاً هو جمع الخلق في مـوقف القيامة بشهادة قوله سبحـانه: ﴿ هٰذَا يَـوْمُ الْفَصْلِ جَمَعْنَـاكُمْ وَ الأَوَّلِيـنَ﴾(المرسلات/ ٣٨) و قـوله سبحانه: ﴿ إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ مِيقَاتُهُمْ اَجْمَعِينَ * يَوْمَ لاَيُغْنِي مَوْلًى عَنْ مَوْلًى شَيْئاً وَ لاَ هُمْ يُنْصَرُونَ * اِلاَّ مَنْ رَحِمَ اللهُ﴾(الدخان/ ٤٠ـ٤٢)، و الذي يوضح ذلك أنّ قوله ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاس ﴾بمنزلـة التعليل لسؤال الـرحمة الوارد فـي الاية المتقدمـة: أعني ﴿رَبَّنَـا لاتـزغ قلـوبَنَـا بَعْـدَ إِذْ هَـدَيْتَنَـا وَ هَـبْ لَنَـا مِـنْ لَـدُنْـكَ رَحْمَـةً إِنـَّكَ أَنْـتَ الْوَهَّابُ﴾(آل عمران/ ٨). فعلـّل سؤاله الـرحمة بأنـّه سبحانـه يجمع النـاس فـي يوم القيامة الذي لايغني فيه أحد عن أحد، و على ضوء ذلك فما ذكـره الرازي من الوجوه كلّهـا سـاقطـة فـلاحـظ[1].

---

(١) الايات البينات: ص ٢٤٣.

حرف الحاء

السادس و العشرون: «الحسيب»

و قد ورد اللفظ في الذكر الحكيم أربع مرّات و وقع وصفاً له في موارد ثلاثة قال سبحانه: ﴿وَ كَفَى بِاللهِ حَسِيباً﴾(النساء/ ۶).

﴿إِنَّ اللهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَسِيباً﴾(النساء/ ۸۶).

﴿وَ لَايَخْشَوْنَ اَحَداً اِلاَّ اللهَ وَ كَفَىٰ بِاللهِ حَسِيباً﴾(الاحزاب/ ۳۹).

و قال ابن فارس: إنّ لـ «حسب» أُصولا أربعة:

١ ـ العدّ. تقول: حسبت الشيء أحسبه حسباً و حسباناً...

٢ ـ الكفاية. تقول: شيء حساب أي كاف...

٣ ـ الحسبان. و هي جمع حسبانة و هي الوسادة الصغيرة...

۴ ـ الأحسب الذي ابيضّت جلدته...

و المتناسب في المقام هو المعنيان الأوّلان. أمّا الاية الأُولى فالمناسب فيها هو المعنى الأوّل بقرينة ما قبله. فالآية واردة في الارتزاق من أموال اليتامى.

قال سبحانه: ﴿وَ مَنْ كَانَ غَنِيّاً فَلْيَسْتَعْفِفْ وَ مَنْ كَانَ فَقِيراً فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذَا دَفَعْتُمْ اِلَيْهِمْ اَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ وَ كَفَىٰ بِاللهِ حَسِيباً﴾(النساء/ ۶).

و على هذا «الحسيب» بمعنى المحاسب كالنديم بمعنى المنادم، و الجليس بمعنى المجالس قال تعالى: ﴿كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيباً﴾(الاسراء/ ۱۴) و

معنى الاية كفى بالله محاسباً فاحذروا محاسبته في الآخرة كما تحذرون محاسبة اليتيم بعد البلوغ، و إلى ذلك يرجع تفسيره بأنّه بمعنى «رقيبا» يحاسبهم عليه. فإنّ الحساب لغاية الرقابة و الحفظ، و مثله من فسّره بالحفيظ فانّ الكلّ من الغايات المترتبة على العدّ و الحساب. و ربّما يحتمل أن يكون من الأصل الأوّل بمعنى «و كفى بالله حسيبا» أي شاهداً على دفع المال إليهم و كفى بعلمه وثيقة.

و أمّا الاية الثانية أعني قوله تعالى: ﴿و إذا حيّيتم بتحيّة فحيّوا بأحسن منها أَوْ ردّوها إنّ اللهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَسِيباً﴾(النساء/ ٨٦) فالظاهر أنّه أيضاً من الأصل الأول و إليه يرجع تفسيره بـ«حفيظا» فانّ الحفظ نتيجة العدّ و الحساب.

و أمّا الاية الثالثة: ﴿اَلَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسٰالاٰتِ اللهِ وَ يَخْشَوْنَهُ وَ لاٰيَخْشَوْنَ اَحَداً اِلاّٰ اللهَ وَ كَفىٰ بِاللهِ حَسِيباً﴾(الاحزاب/ ٣٩) فالظاهر أنّه من الأصل الثاني أي كفى كفاية بقرينة قوله: ﴿وَ لاٰيَخْشَونَ أَحَداً إلاّ اللهَ﴾ و يحتمل أن يكون من الأصل الأوّل أي حافظاً على أعمال خلقه، و محاسباً و مجازياً عليها.

السابع و العشرون: «الحفيظ»

و قد ورد «الحفيظ» في القرآن الكريم احدى عشرة مرّة و وقع وصفاً له سبحانه في آيتين:

قال سبحانه: ﴿فَإِنْ تَوَلَّوا فَقَدْ اَبْلَغْتُكُمْ مٰا اُرْسِلْتُ بِهِ اِلَيْكُمْ وَ يَسْتَخْلِفُ رَبِّى قَوْماً غَيْرَكُمْ وَ لاٰتَضُرُّونَهُ شَيْئاً اِنَّ رَبِّى عَلىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَفِيظٌ﴾(هود/ ٥٧).

و قال سبحانه: ﴿وَ مٰا كٰانَ لَهُ عَلَيْهِمْ مِنْ سُلْطٰانٍ اِلاّٰ لِنَعْلَمَ مَنْ يُؤْمِنُ بِالْآخِرَةِ مِمَّنْ هُوَ مِنْهٰا فِى شَكٍّ وَ رَبُّكَ عَلىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَفِيظٌ﴾(سبأ/ ٢١).

و في آية ثالثة جاء وصفاً للكتاب قال سبحانه: ﴿قَدْ عَلِمْنٰا مٰا تَنْقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ وَ عِنْدَنٰا كِتٰابٌ حَفِيظٌ﴾(ق/ ٤).

و أمّا معناه فقد قال ابن فارس: له أصل واحد يدلّ على مراعاة الشيء... و

التحفّظ و قلّة الغفلة،و الحفاظ : المحافظة على الامور.

و قال الراغب : الحفيظ : الحافظ .

و لكن المناسب للآيتين الأوّليتين تفسيره «بعليم» ، نعم هو في الاية الثالثة بمعنى الحافظ ، يظهر ذلك بالامعان في معنى الايات .

الثامن و العشرون : «الحفيّ»

قد ورد «الحفي» في الذكر الحكيم مرّتين و وقع وصفاً له في آية واحدة . قال حاكياً عن ابراهيم عندما هجر آزر: ﴿قَالَ سَلَامٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا﴾(مريم/ ٤٧) .

و قال في غيره سبحانه : ﴿يِسأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَاللهِ﴾(الأعراف/ ١٨٧) .

قال ابن فارس : «إنّ للحفي أُصولاً ثلاثة : المنع ، و استقصاء السؤال ، و الحفاء خلاف الانتعال ... »[1].

و من الأصل الثاني قوله سبحانه : ﴿إِنْ يَسْئَلْكُمُوهَا فَيُحْفِكُمْ تَبْخَلُوا ... ﴾(محمد/ ٣٧) أي ان يجهدكم بمسألة جميع أموالكم و يبالغ في المسألة تبخلوا .

و أمّا الحفيّ عند ما وقع وصفاً له فهو بمعنى البرّ اللطيف و لايرجع معناه إلى الاصول التي طرحها ابن فارس و لأجل ذلك فسّره الراغب بما ذكرناه و قال : الحفيّ : البرّ اللطيف،وأضاف : يقال أحفيت بفلان و تحفّيت به : إذا عنيت بإكرامه ، و المناسب لسياق الاية هو هذا لأنّ الاية تذكر وعد ابراهيم لأبيه آزر انّه سيستغفر له و كأنّه يريد : و يقبل سبحانه دعائي لأنّه حفيّ بي .

---

(١) مقاييس اللغة ج ٢ ص ٨٣ .

التاسع و العشرون: «الحكيم»

قد ورد لفظ «الحكيم» في القرآن الحكيم ٩٧ مرّة و وقع اسماً له سبحانه في ٩٢ مورداً.

و أمّا الموارد الأُخر، فقد وقع وصفاً للأُمور التالية: ١ ـ الذكر، ٢ ـ الكتاب، ٣ ـ القرآن، ٤ ـ الأمر، قال سبحانه: ﴿ذَلِكَ نَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ الآيَاتِ وَ الذِكْرِ الحَكِيم﴾(آل عمران/ ٥٨)، و قال تعالى: ﴿آيات الكتاب الحكيم﴾(يونس/ ١ و لقمان/ ٢) و قال: ﴿يس * و القرآن الحكيم﴾(يس/ ١ ـ٢) و قال: ﴿كُلّ أَمْرٍ حَكِيم﴾(الدخان/ ١).

و أمّا معناه في اللغة فقد مضى البحث عنه في تفسير أحد أسمائه: «أحكم الحاكمين» فقلنا: إنّ له أصلاً واحداً و هو المنع، و سمّيت حكمة الدابّة بها، لأنّها تمنعها، يقال: حكّمت الدابّة و أحكمتها، و الحكمة هذا قياسها، لأنّها تمنع من الجهل.

و ممّا يجدر بالذكر أنّه لم يقع الحكيم اسماً له سبحانه إلاّ معه اسم آخر من علمه و عزّته و غيرهما، و إليك الايات التي ورد فيها اسم الحكيم مع سائر الأسماء و نذكر من كل قسم آية واحدة.

١ ـ العليم: قال سبحانه: ﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ لاعِلْمَ لَنَا اِلاّ مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ العَلِيمُ الحَكِيمُ﴾(البقره/ ٣٢).

٢ ـ العزيز: قال سبحانه: ﴿وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ يُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ اَنْتَ العَزِيزُ الحَكِيمُ﴾(البقرة/ ١٢٩).

٣ ـ الخبير: قال سبحانه: ﴿وَ هُوَ القَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَ هُوَ الحَكِيمُ الخَبِيرُ﴾(الأنعام/ ١٨).

٤ ـ التوّاب: قال سبحانه: ﴿وَ لَوْلاَ فَضْلُ اللهِ عَلَيْكُمْ وَ رَحْمَتُهُ وَ اَنَّ اللهَ تَوَّابٌ حَكِيمٌ﴾(النور/ ١٠).

٥ ـ عليّ: قال سبحانه: ﴿ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾(الشورى/ ٥١).

٦ ـ واسع: قال سبحانه: ﴿ وَ إِنْ يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللهُ كُلاًّ مِنْ سَعَتِهِ وَ كَانَ اللهُ وَاسِعاً حَكِيماً﴾(النساء/ ١٣٠).

٧ ـ حميد: قال سبحانه: ﴿تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾(فصلت/ ٤٢).

و أمّا معناه فقد اختلفوا فيه على أقوال:

١ ـ ذهب «الأزهري» إلى أنّه من صفات الله كالحكم و الحاكم و معاني هذه الأسماء متقاربة و الله أعلم بما أراد بها و علينا الايمان بأنّها من أسمائه.

يلاحظ عليه: أنّ القرآن نزل للتدبّر و التعقّل لا للتلاوة فقط و ارجاع معاني ألفاظها إلى الله سبحانه، و إنّما يرجع إليه كنه حقائقها.

٢ ـ قال ابن الاثير: الحكم و الحكيم بمعنى الحاكم و هو القاضي فهو فعيل لمعنى فاعل.

يلاحظ عليه: أنّه لاينطبق على جميع الايات. مثلا يصحّ في قوله سبحانه: ﴿ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللهِ وَ اللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾(المائدة/ ٣٨) و لايصحّ في قوله: ﴿وَ مَا النَّصْرُ إِلاَّ مِنْ عِنْدِاللهِ إِنَّ اللهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾(الانفال/ ١٠) أو قوله: ﴿وَ إِنْ يُرِيدُوا خِيَانَتَكَ فَقَدْ خَانُوا اللهَ مِنْ قَبْلُ فَأَمْكَنَ مِنْهُمْ وَ اللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾(الأنفال/ ٧١) أضف إلى ذلك أنّ القاضي ليس من معاني الحاكم و إنّما يستعمل فيه بمناسبة خاصّة.

٣ ـ هو الذي يحكم الأشياء و يتقنها فهو فعيل بمعنى مفعل.

٤ ـ الحكيم: ذوالحكمة و الحكمة عبارة عن معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم و به فسّر العلاّمة الطباطبائي قوله: ﴿و القرآن الحكيم﴾(يس/ ٢) قال: و قد وصف القرآن بالحكيم لكون الحكمة مستقرّة فيه و كذلك حقايق المعارف و ما يتفرّع

عليها من الشرائع و العبر و المواعظ[١].

٥ ـ الحكيم بمعنى العالم. ذهب إليه الجوهري، قال:الحكم و الحكمة من العلم، و الحكيم: العالم، و الحكم: العلم و الفقه. قال الله تعالى: ﴿وَ آتَيْنَاهُ الحُكْمَ صَبِيّاً﴾ أي علماً و فقهاً، و في الحديث: إنّ من الشعر لحكمة أي أنّ في الشعر كلاماً نافعاً يمنع من الجهل و السفه و ينهى عنه[٢].

يلاحظ عليه: أنّه لو صحّ تفسير الحكيم بالعليم فإنّما هو في ما إذا كان مجرّداً عن العليم مع أنّه استعمل في الذكر الحكيم منضمّاً إليه. قال سبحانه: ﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾.

و قال الصدوق: معناه انّه عالم و الحكمة في اللغة العلم، و منه قوله عزّ وجلّ ﴿يُؤْتِى الحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ﴾ و معنى ثان أنّه محكم و أفعاله محكمة متقنة من الفساد، و قد حكمته و أحكمته لغتان، و حكمة اللجام سمّيت بذلك لأنّها تمنعه من الجهل الشديد و هي ما أحاطت بحنكِه[٣].

و الظاهر أنّ الحكيم اخذ من الحكم بمعنى المنع فلو أُطلق على العلم فلأنّه يمنع الجهل، و لكنّه إذا وصفت به الأفعال يكون المراد منه كونها محكمة متقنة مصونة محفوظة عن الفساد و بما أنّه وقع في كثير من الايات تعليلاً للحكم يستظهر أنّ المراد هو المتقن فعله، مثلاً إنّ الملائكة تعتذر عن عدم علمهم بالأسماء بقولهم: ﴿لاَ عِلْمَ لَنَا الاَّ مَا عَلَّمْتَنَا﴾. ثمّ تعلّل قصور علمهم بها بقوله: ﴿إِنَّكَ أَنْتَ العَلِيمُ الحَكِيمُ﴾ أي ما قمت به من تعليم آدم و عدم تعليمنا فهو ناشىء عن علمك بالواقع أو فعلك المتقن، و مثله قوله سبحانه الذي حكم فيه بقطع يد السارق و أتمّ كلامه بقوله ﴿وَ اللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ و هذا الحكم صدر عن الله الغالب المتقن

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ١٧ ص ٦٢.
(٢) لسان العرب: ج ١٢، مادة «حكم» ص ١٤٠.
(٣) التوحيد للصدوق: ص ٢٠١.

حكمه و فعله و قس على ذلـك سائر الايات، و إلى ذلك يرجـع تفسير الحكيم بذي الحكمة، فهو سبحانه حكيم في تشريعه، حكيـم في تكوينه، متقن في كل ما يشرع و يكـون، المراد مـن الاتقان اتقـان التدبيـر و حسن التقـدير الـذي يدلّ عليـه قولـه سبحانه: ﴿وَ خَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيراً﴾(الفرقان/ ٢).

و منه يعلم أنّ تفسيـره بالمنزّه عن فعل مـا لاينبغي من فروع هـذا المعنى، فإنّ التحرّز من العبـث من فروع الاتقان، قال سبحانه: ﴿ وَ مٰا خَلَقْنَا السَّمٰاءَ وَ الْأَرْضَ وَ مٰا بَيْنَهُمٰا بٰاطِلاً﴾(ص/ ٢٧).

و الحـاصل انّ الحكـم بمعنى المنـع، و الحكيم يـراد به المتقـن لصلة بيـن الاتقان و المنع، فمن أتقن فعله تشريعاً و تكويناً فقد منع من طروء الزوال و الفساد، و من تحرّز عن العبث في فعله فقد صان فعله عن الفساد و الزوال.

و على ضـوء ذلك يستفاد مـن الحكيم أمران: أحـدهما كـون الفعل في غـاية الإحكام و الإتقان.

ثانيهما: كون الفاعل لايفعل قبيحاً و لايخلّ بواجب.

و الثاني من لوازم الأوّل.

و على ذلك فهو مـن صفات الذات بوجه و من صفات الفعل بـوجه آخر فبما أنّ القيام بـاتقان الفعل و التجنّب عن العبث يتـوقّف على العلـم الوسيع فهـو من صفات الـذات، و بما أنّ الفعـل يوصف بـالحكمة و الاتقـان و بالحـقّ و التنزّه عن الباطل فهو من صفات فعله، و إليك البحث في كلا المقامين على وجه الاجمال.

الحكيم: المتقن فعله

أمّا اتقـان الفعل فيكفـي في ذلك معطيـات العلوم الطبيعيـّة فقد كشفـت عن الإتقان الهـائل في الفلكيّات و الطبيعيـّات و يكفي في ذلك مـلاحظة كل عضـو من أعضـاء الانسـان فقـد حـفّ بقـوانيـن و سنـن تـُدهـش النفـوس و تبهـر العقـول.

قال سبحانه :

﴿وَ تَرَى الْجِبٰالَ تَحْسَبُهٰا جٰامِدَةً وَ هِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحٰابِ صُنْعَ اللهِ الَّذِى اَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ اِنَّهُ خَبِيرٌ بِمٰا تَفْعَلُونَ﴾(النمل/ ٨٨) و قال الإمام علي(عليه السلام): «قدّر ما خلق فأحكم تقديره»[١].

و قال(عليه السلام): «مبتدع الخلائق بعلمه، و منشئهم بحكمه، بلااقتداء و تعليم و لااحتذاء لمثال صانع حكيم»[٢].

ثم إنّ بعض المغرورين أثاروا شكوكاً حول حكمته تعالى و سألوا عن فوائد الأُمور التالية :

١ ـ الزائدة الدوديّة .

٢ ـ اللوزتان .

٣ ـ ثدي الرجل

٤ ـ صيوان الاذن

٥ ـ الفضاء الوسيع

و لكن الاعتراض بهذه الأعضاء نتيجة الجهل المطبق و ذلك لضآلة علوم الانسان و قلّة اطّلاعه على سنن الكون و رموزه فوضع عدم العلم بالفائدة مكان عدمها مع أنّ العلم كشف عن فوائدها و قد أوضحنا حالها في أبحاثنا الكلامية[٣].

الحكيم: المنزّه عن فعل ما لاينبغي

هذا هو المعنى الثاني للحكمة غير المعنى الذي سبق توضيحه و إن كان من

---

(١) نهج البلاغة: الخطبة ٩١.

(٢) نهج البلاغة: الخطبة ١٩١.

(٣) لاحظ: الله خالق الكون ص ٣٧٠ ـ ٣٧٨.

لوازمه عند الدقّة، و أساس ذلك هو توصيف الأفعال بالحسن و القبح الذاتيّين، و تمكّن العقل من دركهما و على ضوئه توصيفه سبحانه بالحكيم أي من لايفعل القبيح و لايخلّ بالواجب، و قداختلفت كلمة المتكلّمين في حسن الأفعال و قبحها هل هما عقليان و إنّ للعقل درك حسن الفعل بذاته و قبحه كذلك أولا؟ فالعدليّة على الأوّل، و أهل الحديث و الحنابلة و بعدهم الأشاعرة على الثاني حيث ذهبوا إلى أنّه لاحكم للعقل في حسن الأفعال و قبحها، فلاحسن و لاقبح لها قبل الشرع، فكل ما أمر به الشرع فهو حسن، و كل ما نهى عنه فهو قبيح، فلو عكس الشارع القضية فنهى عمّا أمر و أمر بما نهى تنقلب القضيّة من حيث الحسن و القبح. هذا و الخوض في هذه المسأله بمبادئها و مقدماتها يحوجنا إلى القيام بتأليف كتاب مفرد و لأجل ذلك نأتي هنا بملخّص القول الذي فصّلناه في منشوراتنا الكلامية(١).

١ ـ ما هو المراد من الحسن و القبح العقليين

أ ـ المراد من الحسن و القبح العقليّين الذاتيّين، ثبوتهما للأفعال بما هي من غير حاجة إلى ضمّ حيثيّة تعليلية أوتقييدية بل وزان الحسن و القبح في الأفعال وزان الزوجيّة بالنسبة إلى الأربعة، فكما أنّه لايحتاج الزوجية في ثبوتها له إلى شيء وراء فرض كون الشيء أربعة فهكذا الحسن و القبح لايفتقر توصيف الأفعال بأحدهما سوى فرض وجودها. هذا هو الذي ذهب اليه المحقّقون و هو المختار عندنا و على هذا فالحسن حسن على كل حال، و القبيح قبيح على كل حال غير أنّ الانسان ربّما يضطر إلى ارتكاب القبيح لترك الأقبح فيكون الفعل موصوفاً بالقبح لكن رخّص لأجل دفع المحذور الأهم، و في مقابل هذا القول أقوال أُخر نسبت إلى العدليّة نشير إلى رؤوسها.

ب ـ إنّهما ثابتان لذوات الأفعال لكن لا على وجه العليّة التامّة بل على وجه الاقتضاء فمن الممكن أن تعارض ذلك الاقتضاء جهة خارجية تمنعها عن مقتضاها و

---

(١) لاحظ: بحوث في الملل و النحل ج ٢، ص٢٧٦ـ٢٩٥، والالهيات ج ١، ص ٢٤٩ ـ ٢٥٤

القائلون بهذا القـول يتمسّكون بالصدق و الكذب، فيتبدّل حسـن الصدق إلى القبح إذا كان ضاراً، و قبح الكذب إلى الحسن إذا كان نافعاً.

ج ـ إنّ الأفعال انّما تتّصف بالحسن و القبح إذا قيست إلى الجهات الخارجية فالعدل بما أنّه سبب لبقاء النظام، و الظلم بمـا أنّه هادم له يوصفان بالحسن و القبح فليست الأفعال في حدّ ذاتها حسنة و لاقبيحة و إنّما توصف بهما بالنظر إلى الجهات الخارجية، و إلـى ذلك القول يرجـع كل من قال بـأنّ حسن العدل و قبح الظلـم من القضايا المشهورة التي اتّفق العقلاء على حسن الأوّل و قبح الثاني.

د ـ التفصيل بين الحسن و القبح فالأوّل يكفـي فيه نفس الذات دون الثاني، و نسب هـذا القول إلى أبي الحسيـن البصري و كأنّه يـريد أن الحسن يستند إلـى نفس الذات و القبح يرجع إلى أمر خارج عنها.

هـ ـ إنّهما يتبعـان للفعل بالوجوه و الاعتبارات، فليس شـيء منها مستنداً إلى نفس الذات و لايعد من الصفات اللازمة للأفعـال و ذلك كضرب اليتيم فإنّه حسن لو كان بنيّة التأديب، و قبيح لو كان بنيّة الايذاء.

و لك أن تـرجع مجموع أقـوال القائلين بالحسـن و القبح العقليين إلـى أُصول ثلاثه:

أ ـ إنّ الحسن و القبح من الامور الذاتيّة، فلو قلنا بأنّ نفس الفعل علّة تامّة فهو القول المختار، و إن قلت إنّه من قبيل المقتضي فهو القول الثاني.

ب ـ إنّ الحسن و القبـح ليسا مـن الامور الذاتيـة بل مـن الامور الاجتمـاعيّة و العقلائيّة، فكل فعل وقع في اطار مصلحة الفرد و المجتمع فهو حسن، و ما وقع في خلافه فهو قبيح، و إلـى هذا القول يرجع كل من أراد اثبات الحسـن و القبح للأفعال بتعليلها بالمصالح الفردية و الإجتماعية.

ج ـ إنّ الحسن و القبح يتبعان نيّة الفاعـل و هدفه، فربّ فعل يصير حسناً إذا

صدر عن نيّة صالحة و قبيحاً إذا صدر عن نيّة فاسدة[1].

هذه الأقوال من فروع القول بالحسن و القبح العقليّين و الجميع في مقابل المنكرين أعني أهل الحديث و الأشاعرة.

و لكنّ الحقّ هو القول المختار حيث أنّ هناك أفعالاً يقوم العقل بدرك حسنها أو قبحها بنفسها من أيّ فاعل صدر، و في أيّ مورّد وقع، بلاملاحظة جهة خارجية و حيثيّة تعليلية أو تقييديّة و من دون ملاحظة نيّة الفاعل و قصده فضلاً عن ملاحظة كونه ملائماً للطبع و غيره، نعم و إنّما يفتقر إلى ملاحظة النيّة في توصيف الفاعل بأنّه محسن أو مسيئ و أمّا نفس الفعل فلايحتاج في الحكم عليه بشيء منهما وراء فرض الموضوع.

هذا هو المدّعى و إليك الدليل في البحث الثاني.

٢ ـ العقل النظري و العقل العملي

ينقسم العقل عند الحكماء إلى عقل نظري و عقل عملي. فالأول هو الذي به يحوز الانسان علم ما ليس من شأنه ذلك العلم أن يعمله. و الثاني هو الذي يعرف به ما من شأنه أن يعمله الانسان بإرادته[2].

و ظاهر هذه العبارة أنّ هنا عقلين أحدهما نظري و الاخر عملي و لكنّه خلاف التحقيق، بل الظاهر أنّ تفاوت العقل النظري مع العقل العملي بتفاوت المدرَكات من حيث أنّ المدرك من قبيل أن يُعلَم، أو من قبيل ما ينبغي أن يؤتى به أو لايؤتى به،

---

(١) هذا القول أي كون الحسن و القبح يدوران مدار النوايا و الأهداف غير القول بكون الحسن و القبح أمراً يعتبره العقل من ادراك الملائمة للطبع، الذي حقّقه العلاّمة الطباطبائي، و هو خيرة بعض فلاسفة العرب، فقد طوينا الكلام عن ذلك القول في هذا البحث لما اسهبنا عنه في أبحاثنا الكلامية. لاحظ: «مناهج الجبر و الاختيار».

(٢) شرح المنظومة: ص ٣٠٥، نقلا عن المعلّم الثاني.

فالأوّل هو العقل النظري و الثاني هو العقل العملي[1].

و على ضوء ذلك فالنظري و العملي وجهان لعملة واحدة لايختلفان جوهراً و ذاتاً، فإن كان المدرك ممّا ينبغي أن يعلم فيسمّى المدرك عقلاً نظرياً، و إن كان المدرك ممّا ينبغي أن يفعل أو لايفعل فالمدرك هو العقل العملي.

٣ـ الحكمة العملية و قضاياها الواضحة

إنّ الحكمة العملية تتمشّى مع الحكمة النظريّة في كيفيّة البرهنة و الاستدلال فكما أنّ في الحكمة النظرية قضايا بديهية بأُصولها الستة تنتهي إليها القضايا النظريّة فهكذا في الحكمة العملية قضايا واضحة تنتهي إليها القضايا غير الواضحة.

نعم إنّ تقسيم القضايا إلى نظريّة و بديهيّة و إن كان دارجاً في الحكمة النظريّة دون العملية، غير أنّ الحقّ عدم اختصاص التقسيم بها بل قضايا الحكمتين تنقسم إلى قسمين: واضحة و غير واضحة، و تنتهي الثانية إلى الواضحة في كلتا الحكمتين، و العقل كما يدرك القضايا البديهية في الحكمة النظريّة من صميم ذاته أو من تصوّر الطرفين مع النسبة فهكذا يدرك القضايا الواضحة في الحكمة العملية إذا لوحظت بذاتها.

هذا هو المهم في باب الحكم بالحسن و القبح العقليين، و بالوقوف على هذه الحقيقة تعلم قيمة سائر الأقوال فيهما و بما أنّ الحكم في المقيس عليه «الفعل النظري» واضح لاحاجة فيه إلى البيان، فلنرجع إلى بيانه في الفعل العملي فنقول: إنّ القضايا عند العقل العملي ليست على وزان واحد بل هي على قسمين: منها ما هي مغمورة مجهولة لايحكم العقل فيها بواحد من الطرفين «الايجاب و النفي» و منها ما هي مبيّنة واضحة لدى العقل مع غضّ النظر عن كل شيء و الاقتصار على لحاظ نفس القضية فيجب أن تكون تلك القضايا مقدّمة

---

[1] نهاية الدراية: ج ٢، ص ١٢٤.

لحلّ القضايا الأُولى و بأنّها ترجع إليها، و من تلك القضايا البديهية مسألة التحسين و التقبيح في جملة من الأفعال أو جميعها مثلاً جزاء الاحسان بالاحسان حسن، و جزاء الاحسان بالإساءة قبيح، أو العمل بالميثاق حسن، ونقضه قبيح، أو العدل حسن، والظلم قبيح، فهذه القضايا قضايا بديهية في الحكمة العملية والعقل يدركها من صميم ذاته ويقف عليها من ملاحظة القضية مع نسبتها، وعلى هذه القضايا البديهية يبتني كل ما يَردُ على العقل في مجال الأخلاق وتدبير المنزل وسياسة المدن.

و بذلك يعلم أنّ تحليل حسن العدل و الاحسان، و قبح الظلم و العدوان و غيرهما ممّا عددناه بأنّ القضية الأولى حافظة للنظام و الثانية هادمة له، و لأجل تلك التوالي عمّ الاعتراف بها من قبل الجميع ـ إنّ ذلك التحليل ـ إنكار للحسن و القبح العقليين الذاتيين فإنّ مدار البحث كما عرفت مركّز على نفس العقل مع غضّ النظر عن تواليه و توابعه، و إنّ العقل هل يقوم بنفسه بمدح إحسان المحسن بالاحسان، و بذمّ جزاء المحسن بالإساءة أو لا، و هل العقل يحسن الملتزم بالميثاق أو لا؟ لا بالنظر إلى الأعراض و المصالح المترتّبة سواء كانت المصالح فردية أم اجتماعية.

و العجب انّ أكثر المحقّقين الباحثين في هذا الموضوع فسّروا حكم العقل بما يترتّب عليه من المصالح و المفاسد، مع أنّ الهدف من طرح هذا البحث إنّما هو التوصّل إلى معرفة أفعال الله و اكتشاف ما هو الحسن و القبيح عنده، فكيف يمكن تفسير حسن العدل و قبح ضدّه بكونه حافظاً للنظام أو هادماً له؟

لاشك انّ العدل و الظلم يترتّب عليهما صيانة النظا م و هدمه و يوصف الأوّل بالحسن و الثاني بالقبيح لهذه الجهه أيضا، لكنّ المطروح في هذا الباب ما هو أوسع من ذلك و هو درك العقل العملي حسن الفعل و قبحه بما هو هو سواء كان هناك نظام أو لا؟ و سواء أكان هناك خلق أو لا؟

و بذلك يعلم بطلان سائر الأقوال من القائلين للحسن و القبح حيث جعلوا ملاك الحسن و القبح الملائمة للطبع و المنافرة له سواء كان المراد الطبع الفردي أو

الطبع النوعي، لأنّ ذلـك على فرض صحّته إطلاق الحسن و القبـح خارج عن محل البحث.

كما يعلم بطلان القـول بأنّ الحسن ما يوافق الغرض و القبيح مـا يخالفه، فإنّ ذلك أيضاً كالسابـق خارج عن محلّ البحث. كما يعلم فساد تفسيـر الحسن بما فيه المصلحة، و القبيح بما فيه المفسدة و إنّ ما خلا منهما ليس بحسن و لا قبيح[1].

و على الجملة فالمحـور في حكم العقل بالحسن و القبح هـو ملاحظة نفس القضية مع غضّ النظر عن كل شيء لا كونه حافظاً للنظام أو هادماً، و لا كونه موافقاً للطبع الفـرديّ، أو النوعـيّ، و لا كونه محصّـلاً للغرض و عـدمه، أو كونه متضمناً للمصلحـة أو المفسدة، فـالكل انحـراف عن مسيـر البحث و كـلام زائد ملأ كتب المتكلّمين بل الاصـوليين من الشيعة إلاّ القليـل منهم، و لأجل ذلك ضـربنا البحث عن تحليـل هذه الأقوال مـن شعب القول بـالتحسين و التقبيح العقلييـن، و أظنّ أنّ هذه الأقاويل و إن نسبت إلى القائلين بـالتحسين و التقبيح العقليّين لكنّها أشبه بقول المنكرين، فإنّه لمّا اتسع على الأشاعـرة سبيل الانتقاد و ضاق عليهم طريق الاعتذار أرادوا الدفـاع عن منهجهم فعمـدوا إلى تكثير معانـي الحسن و القبح إلـى معان، أو تكثير مـلاكاتهما و الأولى للقـائل بالحسن و القبح العقلييـن الذي يريد استكشاف حال افعال الواجب،الاعراض عن هذه التفاصيل.

و الحاصل أنّ هنـاك أفعالاً إذا تصوّرها العقل حكم بحسنهـا أو قبحها بمجرد الوقوف على القضيّة و حكم بمدح فاعلها أو ذمّه كائناً من كان الفاعل.

و إن شئت قلت: إنّ كل عاقل مميّز يجد من صميم ذاته حسن بعض الأفعال و قبح بعضهـا، سواء كان الشخص مـؤمناً أو كافـراً، معتقداً بالشرايـع الإلهيّة أو لا، وسواء صـدر الفعل من الممكن أم مـن الواجب و سواء تصـوّر كونه حافظـاً للنظام أو لا، و سواء تصوّر كونـه ذات مصلحة أو مفسدة، أو كونه موافقـاً للطبع الفردي أو

(١) شرح التجريد للقوشجي: ص ٣٣٧.

النوعي، بل هو مع الغفلة عن كل هذا يدرك حسن بعض و قبح بعض آخر، و لو نرى اتّفاق جميع العقلاء من جميع المذاهب و الطوائف على هذا الحكم فلأنّه نابع من صميم القوّة العاقلة و هو أمر مشترك بين الناس.

و أقول رعاية للحقّ: إنّ أوّل من هذّب محلّ النزاع بوجه رائع هو المحقّق اللاهيجي في تأليفيه النفيسين[1].

و نزيد تأكيداً على أنّ هذا هو المدار، و هو أنّ الغرض من طرح هذه المسألة هو التوصّل إلى التعرّف على أفعاله تعالى و هو لايتمّ إلاّ إذا لوحظت المسألة على النحو الذي بيّنّاه.

نعم يمكن توجيه القول بالطبع من هذه الأقوال و إرجاعه إلى ما ذكرنا و هو أنّ صدق القضايا العقليّة في الحكمتين، وتوصيفهما بالحقّ والصدق يتوقّف على وجود ملاك له. و هو في قضايا الحكمة النظريّة، نفس الواقع و الخارج بعرضها العريض.

فقولنا:الإنسان متعجّب أو ممكن أو نوع من القضايا الصحيحة في الحكمة النظرية و ملاك صدقها هو مطابقتها للخارج العريض و لاتشذّ عنها قضايا الحكمة العمليّة فإنّ توصيفها بالصدق و الحقّ يتوقف على الملاك، فقولنا: «العدل حسن» و «الظلم قبيح» قضيّتان صحيحتان و نقيضاهما باطلان و كاذبان. فما هو الملاك في الحكم بالأوّليتين بالحقّ و الصدق و بالثانيتين بالكذب و البطلان؟

أقول: الملاك في هذا الباب هو مطابقة حكم القضية للطبع الإنساني و لايراد منه الطبع الحيواني الذي يجنح إلى العبث و الفساد بل الجانب الأعلى و المثل الأعلى للانسان و الوجه المثالي منه، فلو اُريد من الطبع هذا المعنى لاتّفق القولان.

فالانسان بما هو ذو فطرة مثاليّة يتميّز بها عن الحيوانات يجد بعض القضايا

(١) گوهر مراد: ص ١٢٢ـ ١٢٣، و سرماية ايمان: ص ٣٣ ـ ٣٥. و ما حقّقناه توضيح و تحقيق لكلامه.

ملائمة لذلك و البعض الآخر منـافياً له . فيصف الملائم بالحسـن و لزوم العمل، و المنافي بالقبح و لزوم الاجتناب، و بما أنّ هـذا الموضوع يحتاج إلى بسط في الكلام حتى يعلم اتّفاق القولين في الهدف و المرمىٰ نقوم بالاسهاب فيه.

۴ ـ الانسان و قوى الخير و الشر

إنّ واقع الانسان يتألّف من قوى الشـر و الخير، الحيوانية و الإنسانية، و لكلٍّ دوره في حياة الانسان، غير أنّ واقع الانسان يتمثّل و يتجلّى في الجانب الثاني، ففي الجانب الأوّل تتجلّى الشهوة و الغضب و الأنانيّة و القسوة و غيرها من رذائل الأخلاق كما أنّ الجانـب الثاني تتجلّى فيه القيم الأخـلاقية و المثل الإنسانية و غيـر ذلك من خصال الخير، و هذا الجانب هو الأصيل في الانسان دون الجانب الأوّل.

و الشاهد على ذلك انّه عندما يقع الانسـان في صراع بين جانبيه: الحيواني و الانسانـي «الملكوتـي» فإذا غلب الجـانب الثـاني على الجـانب الأوّل، يحـسّ من صميم ذاته بالسرور و الرضا، فلو كان واقـع الانسان يتمثّل في الجانب الحيواني لما صحّ السرور و الرضا لأنّ المفروض مغلوبيّة القوى الحيوانية و المغلوب يكون محزوناً لامسروراً، و هـذا يفيد بجلاء إنّ واقـع الإنسان هو الجـانب الثانـي أي كونه مـوجوداً ملكوتياً، إلهيَّ النزعة، طالبا للخير و الكمال و السموّ و الارتقاء.

فلو أراد القائل من كون ملاك حكم العقل هو موافقة الحكم للطبع هو ما ذكرنا فنعم الوفاق، و إلاّ فهو غير تام كسائر الأقوال.

و إن شئـت قلت: لاحقيقـة للحسـن و القبح إلاّ كـون الشـيء مـلائماً لطبـع الانسـان أو غير مـلائم، لكنّ المراد منه ليس هـو الطبع السافل بل الطبـع العالي، و الطبع العـالي ينزع إلى الخيـر ويميل إلى الكمال، و الطبـع السافل ينزع إلـى الشرّ، فكل فعل أحبّه الإنسان بـروحه المتعالية و عقله المتكامل فهو حسـن، و كل ما وقع في خلاف ذلك يعدّ قبيحاً، و على ضوء ذلك تقدر على تحليل جميع الأمثلة.

٥ ـ الأُصول الأخلاقية الثابتة

إذا كان الميزان في الحكم بالحسن و القبح و في الحكم بالقيم الأخلاقية هو درك العقل مع غضّ النظر عن كل شيء على ما ذكرنا، أو كون القضية المدركة مطابقة للجانب المثالي الأعلىٰ للإنسان، تقف على أنّ هناك أُصولاً أخلاقية ثابتة لاتتغير مع مرور الدهور و العصور، و تبدّل الحضارات، لأنّ الشخصيّة المثالية العليا في الكيان الإنساني ثابتة لاتتغير و لاتتبدل.

فإذا كان الملاك هو الملائمة و المنافرة بالقياس إليه تصبح الأُصول ثابتة دائمة بثبات الحيثية العليا من الإنسان و دوامها.

و لأجل ذلك إنّ الأُصول الأخلاقيّة لاتختلف عند الأمم و الشعوب لأنّهم متشابهون و متشاركون في الجانب الأعلى للانسان، نعم يختلفون في العادات و الأخلاق التابعة للمحيط و العائلة و ليس لها جذور في الفطرة الإنسانية.

نعم يختلفون في الأشكال و الصور و التجلّيات و المظاهر و يتّحدون في اللبّ و الجوهر، فالكل يحكم باحترام المعلّم و الاستاذ لأنّ عقله يحكم بلزوم إحسان المحسن و قبح إساءته غير أنّهم يختلفون في كيفيّة الاحترام، و هذا الاختلاف نابع من التقاليد و العادات، فربما يحترمون بالقيام عند الورود و أُخرى برفع القلنسوة عن الرأس و ثالثة ...

٦ ـ الأُصول الثابتة في الشرائع السماوية

لاشكّ انّ هناك أُصولاً ثابتة في جميع الشرائع السماوية من حرمة الشرك بالله تعالى في العبادة و حرمة الظلم و لزوم تكريم الوالدين و غير ذلك، و ما ذلك إلاّ لأنّ الأُصول الثابتة توافق الجانب الأعلى من الإنسان و هو ثابت عبر القرون و العصور، و بذلك يتجلّى سرّ خاتميّة الاسلام و دوام أُصوله الخلقية، و تشريعاته المطابقة للشخصية الانسانية العالية، فبما أنّ الشخصيّة المثاليّة لاتمسّها يد التغيّر و التبدّل

في جميع العصور و الحضارات، و تكون الأحكام و التشريعات المطابقة لتلك الجوهرة المتعالية ثابتة لاتمسّها يد التغيير.

٧ـ القرآن و كونه سبحانه حكيماً

إذا كانت الحكمة بمعنى التحرّز عمّا يجب الاجتناب عنه ممّا يحكم العقل بقبحه، فقد تضافر توصيفه سبحانه بـ «الحكيم» في القرآن الكريم.

ترى أنّ القرآن الكريم يذكّر بلطيف بيانه انّه سبحانه بريء من القبيح و فعل ما يجب التنزّه عنه. قال سبحانه: ﴿ وَ إِذٰا فَعَلُوا فٰاحِشَةً قٰالُوا وَجَدْنٰا عَلَيْهٰا آبٰائَنٰا وَ اللّٰهُ أَمَرَنٰا بِهٰا قُلْ إِنَّ اللّٰهَ لاٰيَأْمُرُ بِالْفَحْشٰاءِ﴾(الأعراف/ ٢٨).

و قال سبحانه: ﴿ قُلْ إِنَّمٰا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوٰاحِشَ﴾(الاعراف/ ٣٣).

و قال سبحانه: ﴿أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصّٰالِحٰاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجّٰارِ﴾(ص/ ٢٨) و قال سبحانه: ﴿ هَلْ جَزٰاءُ الْإِحْسٰانِ إِلاَّ الْإِحْسٰانُ﴾(الرحمن/ ٦٠).

فهذه الآيات تعرب بوضوح أنّ هناك أُموراً توصف بالاحسان و الفحشاء و المنكر و البغي و المعروف قبل تعلّق أمر الشارع بها أو نهيه عنها، و انّ الانسان يجد اتّصاف الأفعال بواحد من هذه العناوين من صميم ذاته، و ليست معرفة الانسان بهذا الاتّصاف موقوفاً على تعلّق حكم الشرع وإنّما دور الشرع هو الارشاد الى حكم العقل الذي يأمر بالحسن و ينهي عن القبيح.

قال سبحانه: ﴿إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الإِحْسٰانِ وَ إِيتٰاءِ ذِي الْقُرْبىٰ وَ يَنْهىٰ عَنِ الْفَحْشٰاءِ وَ الْمُنْكَرِ وَ الْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾(النحل/ ٩٠).

و بذلك تقف على قيمة كلام الأشعري في جواز تعذيب أطفال الكفّار في الاخرة.

قال في «الابانة»: يجوز أن يؤلم أطفال الكافرين في الاخرة ليغيظ بذلك آباءهم و يكون ذلك منه عدلا؟![1].

و قال في اللمع: فإن قال قائل: هل لله تعالى أن يؤلم الأطفال في الاخرة إذا قيل لله تعالى ذلك، و هو عادل إن فعله؟ ـ إلى أن قال ـ: و لايقبح منه أن يعذّب المؤمنين، و يدخل الكافرين الجنان، و إنّما نقول: إنّه لايفعل ذلك لأنّه أخبرنا أنّه يعاقب الكافرين و هو لايجوز عليه الكذب في خبره[2].

الثلاثون: «الحق»

قد ورد الحق معرّفاً و منكراً في الذكر الحكيم ٢٣٩ مرّة و وقع وصفاً له سبحانه في سبعة موارد:

قال سبحانه: ﴿ ثُمَّ رُدُّوا اِلىٰ اللهِ مَوْلٰيهُمُ الْحَقِّ اَلاٰ لَهُ الْحُكْمُ وَ هُوَ اَسْرَعُ الْحٰاسِبِينَ﴾(الانعام/ ٦٢).

و قال سبحانه: ﴿فَذٰلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ فَمٰاذٰا بَعْدَ الحَقِّ اِلاّٰ الضَّلاٰلُ فَأَنّىٰ تُصْرَفُونَ﴾(يونس/ ٣٢).

و قال سبحانه: ﴿ذٰلِكَ بِأَنَّ اللهَ هُوَ الحَقُّ وَ اَنَّهُ يُحْيِي المَوْتىٰ وَ اَنَّهُ عَلىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾(الحج/ ٦).

و قال سبحانه: ﴿ذٰلِكَ بِأَنَّ اللهَ هُوَ الحَقُّ وَ اَنَّ مٰا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ البٰاطِلُ وَ اَنَّ اللهَ هُوَ العَلِيُّ الكَبِيرُ﴾(الحج/ ٦٢).

و قال سبحانه: ﴿يَوْمَئِذٍ يُوَفِّيهِمُ اللهُ دِينَهُمُ الحَقَّ وَ يَعْلَمُونَ اَنَّ اللهَ هُوَ الحَقُّ المُبِينُ﴾(النور/ ٢٥).

---

(١) الابانة: ص ١٣٣.

(٢) اللمع: ص ١١٦ـ ١١٧.

و قال سبحانه: ﴿ذٰلِكَ بِأَنَّ اللهَ هُوَ الحَقُّ وَ اَنَّ مٰايَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ البٰاطِلُ وَ اَنَّ اللهَ هُوَ العَلِيُّ الكَبِيرُ﴾(لقمان/ ٣٠).

و قال سبحانه: ﴿فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ اَجْمَعِينَ * اِلاّٰ عِبٰادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ * قٰالَ فَالْحَقُّ وَ الْحَقَّ اَقُولُ﴾(ص/ ٨٢ ـ ٨٤)[1].

و قد استعمل الحق في مقابل الباطل في غير واحد من الايات فهل هما من قبيل المتضادّين أو من قبيل المتضائفين أو من قبيل العدم و الملكة أو السلب و الايجاب، لاسبيل إلى الأوّل لما سيوافيك أنّ البطلان أمر عدمي لاوجودي، و بذلك يعلم عدم كونهما من قبيل المتضايفين لاشتراط كونهما أمرين وجوديين حيث يلزم من تصوّر أحدهما تصوّر الاخر، فانحصر الاحتمال بين الثالث و الرابع، و لعلّ الثالث أقرب، و على كل تقدير فلو كان أحد المفهومين واضحاً يمكن استظهار معنى الاخر من خلاله.

قال ابن فارس: الحق أصل واحد و هو يدلّ على إحكام الشيء و صحّته فالحق نقيض الباطل ثم يرجع كل فرع إليه بجودة الاستخراج و حسن التلفيق. يقال حقّ الشيء أي وجب، و يقال ثوب محقّق إذا كان محكم النسج، و الحقّة من أولاد الابل: ما استحقّ أن يحمل عليه كأنّه أُحكمت عظامه و اشتدّت فاستحق الحمل، و الحاقة: القيامة لأنّها تحقّ بكل شيء[2].

و قال الراغب في مادة «بطل»: الباطل نقيض الحق و هو ما لاثبات له عند الفحص عنه، قال تعالى: ﴿ذٰلِكَ بِأَنَّ اللهَ هُوَ الْحَقُّ وَ أَنَّ مٰا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبٰاطِلُ﴾.

اقول: إنّ الحقّ والباطل قد يوصف بهما الاعتقاد و أُخرى نفس الواقع الخارجي مع قطع النظر عن الاعتقاد به، فاذا قدّر للشيء نوع من الوجود أو نوع من

(١) بناء على انّ المراد من الحق الأوّل هو الله سبحانه على انّ التقدير فالحق اقسم به، وفيه أقوال.
(٢) مقاييس اللغة: ج ٢، ص ١٥ ـ ١٧.

الوصف ثم قيس إلى الخارج و كان الخارج على وفق ما قدّر و وصف، كان الاعتقاد حقّاً و القضيّة الذهنيّة حقّة، و أمّا إذا لم يكن كذلك يكون الاعتقاد باطلاً و القضية باطلة.

قال سبحانه: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَ مُنْذِرِينَ... فَهَدَى اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَ اللهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾(البقرة/ ٢١٣). اي هداهم إلى العقائد الحقّة المطابقة لنفس الأمر.

هذا إذا وقع الحق و الباطل و صفين للإعتقاد و القضيّة الذهنيّة، و أمّا إذا وقعا وصفين لنفس الأمر و الواقع الخارجي فتوصيفه بهما يدور مدار ثبوته و عدمه.

فإذا كان الواقع واجب الوجود أي ماله ثبوت لايشوب ثبوته بطلان، و يكون ثابتاً من جميع الجهات و موجوداً على أيّ تقدير، و موصوفاً بالوجود مطلقا غير مقيّد بقيد و لامشروطاً بشرط، فهو الحقّ المطلق الذي لايتطرّق اليه البطلان بوجه ما، و الحقّ بهذا المعنى ينحصر فيه سبحانه لاغير و لأجل ذلك قال سبحانه: ﴿إِنَّ اللهَ هُوَ الْحَقُّ﴾ فأتى بضمير الفصل و عرّف الخبر باللام لغاية القصر أي حصر المبتدأ في الخبر، فالله سبحانه حقّ بذاته على الاطلاق بلاشرط و قيد.

أمّا إذا كان الواقع ممكن الوجود فهو حقّ بمقدار ماله من الثبوت و باطل بمقدار ما لاثبوت له، فبما أنّ الممكن يتّصف بالوجود من جانب علّته، فيكون له الثبوت بفضلها فهو حقّ، و بما أنّه ليس له الوجود من صميم ذاته، و انّه إذا لم يكن له الموجد لبقي على العدم فهو باطل و هالك.

و هناك آيتان ناظرتان إلى ما ذكرنا أعني قوله سبحانه:

١ ـ ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾(القصص/ ٨٨).

٢ ـ ﴿وَ يُحِقُّ اللهُ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَ لَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ﴾(يونس/ ٨٢).

فالاية الأولى ناظرة إلى بطلان الممكن من حيث هو هو، و لأجل ذلك يحكم

بهلاكه فعلاً و مستقبلاً فغيره سبحانه محكوم بالهلاك في جميع الأزمان، و الاية الثانية ـ لو قلنا بأنّ المراد بكلماته هو أفعاله ـ ناظرة إلى أنّ كل ممكن حقّ لكن بإحقاقه سبحانه، إذ هو الذي يعطي الوجود و الثبوت.

و للحكيم الفارابي كلام لابأس بنقله: يقال: حقّ: للقول المطابق للمخبر عنه، إذا طابق القول، و يقال: حقّللموجود الحاصل بالفعل، و يقال: حقّ للموجود الذي لا سبيل للبطلان إليه، و الأوّل تعالى حقّ من جهة المخبر عنه، حقّ من جهة الوجود، و حقّ من جهة أنّه لا سبيل للبطلان إليه. لكنّا إذا قلنا: إنّه حقّ فلأنّه الواجب الذي لايخالطه بطلان، و به يجب وجود كل باطل.

ألا كل شيء خلا الله باطل و كل نعيم لامحالة زائل[1]

و بذلك خرجنا بهذه النتيجه أنّه سبحانه حقّ على الاطلاق ، و أمّا الممكن فبما أنّه يفقد الوجود من صميم الذات فهو باطل، و بما أنّه متصف بالوجود الظلّي و الثبوت التبعي فهو حقّ، و لعلّ إلى بعض ما ذكرنا يشير قول لبيد الذي تقدّم آنفاً.

هذا حال الواجب و الممكن و قدعرفت أنّ الأوّل حقّ مطلق، و الثاني حقّ من جهة و باطل من جهة أُخرى، و أمّا الممتنع فهو الباطل المحض، ليس له منه حظ.

قال بعض المحقّقين: كل ما يخبر عنه فأمّا باطل مطلقاً، و أمّا حقّ مطلقا، و أمّا حقّ من وجه و باطل من وجه، فالممتنع بذاته هو الباطل مطلقاً، و لاحقيقة له أصلاً، فإنّ الحقيقة هي التي بها ذوحقيقةٍ، حقّ و ثابت، لايمكن انكاره و هي خصوصيّة وجوده الذي يثبت له، و الواجب بذاته هو الحق مطلقاً، و الممكن بذاته الواجب بغيره فهو حقّ من وجه و باطل من وجه آخر، فهو من حيث ذاته لاوجود له، و من حيث استفادة الوجود من غيره موجود، فهو من هذا الوجه حقّ و ثابت له حقيقة ينتهي إليها، و أصل ينبعث منه و يجب وجوده به و يظهر بنوره الظاهر المظهر له

(١) شرح الأسماء الحسنى: ص ٢٧١.

فلايكون له وجود وظهور في نفسه بل يكون وجوده و ظهوره من أصله المظهر بايجاب وجوده المحقّق لحقيّته و ثباته، و الممكن من جهة نفسه باطل و لذلك قال: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾[1].

و بذلك يعلم أنّ قوله سبحانه: ﴿ذٰلِكَ بِأَنَّ اللهَ هُوَ الحَقُّ وَ أَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ البَاطِلُ وَ أَنَّ اللهَ هُوَ العَلِيُّ الكَبِيرُ﴾(لقمان/ ٣٠). من غرر الايات القرآنية، تشتمل على معارف إلهيّة نشير إلى إجمالها:

١ ـ إنّ الحقّ المطلق ثابت لله سبحانه و إنّه لايوصف به إلاّ هو.

٢ ـ إنّ الأصنام و الأوثان التي كانت العرب عابدة لها ليس لها من الالوهية شيء، فهي من هذا الجانب باطل محض لاتملك منها شيئاً إلاّ الإسم و هذا لاينافي أن يوصف بالحقّ من حيث أنّ لها درجة من الوجود ككونها جماداً أو نباتاً أو حيوانا غير أنّ محور البحث كونها آلهة فهي في هذا النظر لاتوصف إلاّ بالبطلان.

٣ ـ إنّ توصيفه سبحانه بالعليّ في الاية يشير إلى صفاته السلبية و يفيد تنزّهه عمّا لايليق بساحته فالله سبحانه حقّ منزّه عن كل نقص من الجهل و العجز و الزمان و المكان و الجسم، فما يدعون من الآلهة ليس لهم من الحقيقة شيء و لا إليهم من الخلق و التدبير شيء، و لا إليهم شيء ممّا يعدّ فعلاً للربّ ككونهم مالكين للمغفرة و الشفاعة.

٤ ـ إنّ توصيفه سبحانه بالكبير إشارة إلى صفاته الثبوتية و يفيد سعة وجوده و اشتماله على كل كمال وجودي و هو مجمع الصفات الكمالية و الجمالية، فهي الذات المستجمعة لجميع صفات الكمال فهو الله عزّ اسمه.

و على ذلك فللحق في الاية و في كل ما وقع وصفاً له سبحانه يعادل واجب الوجود و «العليّ» يقوم مقام الصفات السلبية و «الكبير» يقوم مقام الصفات الثبوتية.

---

(١) كاشف الأسماء في شرح الأسماء الحسنى في اسم الحق.

توصيف الفعل بالحق

إنّ الحقّ كما يوصف بـه نفس الواجب و ذاته فكذلك يوصـف به فعله سبحانه لكن بلحاظ آخر قال سبحانه: ﴿هُوَ الَّذِى جَعَـلَ الشَّمْسَ ضِيٰاءً وَ الْقَمَرَ نـُوراً وَ قَدَّرَهُ مَنٰازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَ الْحِسٰابَ مٰا خَلَـقَ اللهُ ذٰلِكَ اِلاّ بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الآيٰاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾(يونس/ ٥).

أفعاله سبحانه معلّلة بالاغراض

إنّ الذكر الحكيـم يصف كثيراً من أفعـاله سبحانه بقـوله: «بالحق» و بـذلك يشير إلـى أنّ أفعاله أفعال حكيمـة مصونة عـن العبث و اللغو، و لأجل ذلـك ذهبت العدلية إلى أنّ افعـاله معلّلة بالاغراض خلافـاً للاشاعرة، فإذا كان الهـادي في مجال العقائد هو الكتاب فآياته صريحة في ذلك، يقول سبحانه:

﴿اَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمٰا خَلَقْنٰاكُمْ عَبَثاً وَ اَنَّكُمْ اِلَيْنٰا لاٰتُرْجَعُونَ﴾(المؤمنون/ ١١٥).

و قـال عـزّ مـن قـائل: ﴿ وَ مـٰا خَلَقْنـٰا السَّمٰواتِ وَ الْأَرْضَ وَ مـٰا بَيْنَهُمـٰا لاٰعِبِينَ﴾(الدخان/ ٣٨).

و يقول سبحانه: ﴿ وَ مٰا خَلَقْنـٰا السَّمٰاءَ وَ الأَرْضَ وَ مٰا بَيْنَهُمـٰا بٰاطِلاً ذٰلِـكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النّارِ﴾(ص/ ٢٧).

و قال سبحانه: ﴿وَ مٰا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ اِلاّ لِيَعْبُدُون﴾(الذاريات/ ٥٦).

و المراد في المقـام هو إيجاده بحسب مقتضى الحكمـة و بالتالي نـزاهة فعله من العبث و اللغو، و بذلك يعلم معنى ما يقـال: انّ فعله سبحانه كلّه حقّ كما يعلم سرّ اقتـران لفظة «بـالحق» بكثيـر من أفعـاله التـي جاءت فـي الذكـر الحكيم، قـال سبحانه: ﴿ اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللهَ خَلَقَ السَّمٰواتِ وَ الأَرْضَ بِالْحَقِّ اِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَ يَأْتِ بِخَلْقٍ

جَدِيدٍ﴾(إبراهيم/ ١٩). و تعرب الاية عن أنّ هنا صلة بين خلق السموات و الأرض و وجود الإنسان في هذا الكوكب فقال سبحانه: ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ هُدًى وَ بُشْرىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾(النحل/ ١٠٢). أفيمكن توصيف الفعل العاري عن الغرض و الهدف حتى ما يُرجع إلى المخلوق بأنّه نزّل بالحقّ؟

و العجب انّ الأشاعرة و عامّة أهل الحديث الذين يلتزمون التعبّد بظاهر النصوص تعبّداً حرفياً قدخرجوا في هذا المقام عن هذا الأصل و قالوا بعدم كون أفعاله معلّلة بالأغراض فماذا جوابهم تجاه هذه الآيات و تكرّر «بالحق» وصفاً لفعله؟ لاأدري و لاالمنجّم يدري.

هلمّ معي ندرس ما ذكره العقليون من الأشاعرة:

١ ـ قالوا: «لو كان فعله تعالى تابعاً لغرض لكان ناقصاً لذاته مستكملاً بتحصيل ذلك الغرض لأنّه لايصلح غرضاً للفاعل إلاّ ما هو أصلح له من عدمه و هو معنى الكمال»[1].

إنّ المستدلّ خلط بين الغرض الراجع إلى الفاعل و الغرض الراجع إلى الفعل فالاستكمال موجود في الأوّل دون الثاني، و القائل بكون أفعاله تابعة للأغراض و الغايات و الدواعي و المصالح إنّما يعني به الثاني دون الأوّل، و الغرض بالمعنى الأوّل ينافي كونه غنيّاً بالذات وغنيّاً في الصفات و غنيّاً في الأفعال، والغرض بالمعنى الثاني يوجب خروج فعله عن كونه عبثاً و لغواً و كونه سبحانه عابثاً و لاهياً، فالجمع بين كونه غنيّاً غير محتاج إلى شيء، و كونه حكيماً منزّهاً عن العبث و اللغو يتحقق بالقول باشتمال أفعاله على مصالح وحكم ترجع إلى العباد و النظام لاإلى وجوده و ذاته.

٢ ـ قالوا: إنّ العلّة الغائيّة هي احدى أجزاء العلّة التامّة و يراد منها في مصطلح

(١) المواقف «للقاضي عضدالدين»: ص ٢٣١.

الحكماء ما يخرج بها الفـاعل من القوّة إلى الفعل و من الامكان إلـى الوجوب، فهي السبب لخروج الفـاعل عن كونـه فاعلاً بالقـوّة إلى كونه فـاعلاً بالفعل، مثـلا النجّار لايقوم بصنع الكرسي إلاّ لغاية مطلوبة ولولا تصوّرها لبقي على كونه فاعلاً بالقوّة، فلو كان لأفعاله سبحانه غاية لزم كونه ناقص الفاعليّة في ذاته، وتامّ الفاعليّة بغاية الفعل فيحتاج في فاعليّته إلى شيء وراء ذاته.

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكروه في تفسير العلّة الغـائية حقّ لاغبار عليه و قد أخذته مفكّروا الأشاعرة مـن الفلاسفة و استغلوه في غير موضعه، وخـرجوا بهذه النتيجة: إنّ فعله سبحانه عار عن أية غاية و غـرض و جعلوا فعله كفعل العابثين و اللاعبين يفعل بلاغـاية و يعمل بـلاغرض، و العلّة الغـائيّة بهذا المعنـى تنطبق على وجـود الغرض للفاعل، و لاتنطبق علـى وجود الغرض للفعل، و قدعرفت أنّ القائليـن بتبعيّة أفعاله للأغـراض إنّما يعنـون القسـم الثـاني دون الأوّل، فـلاشكّ انـّه سبحانـه تامّ الفـاعلية بالنسبة إلى كلا الفعليـن: ما يترتّب عليـه الغرض و ما لايتـرتب عليه الغـرض لعموم قدرتـه، لكن كونـه حكيماً يصـدّه عن اختيار القسـم الثاني، فـلايختار مـن الأفعال الممكنة إلاّ ما يناسب ذلك المبدأ.

و هذا كعموم قدرته للفعل المقترن بالعدل و الجور كسوق المطيع إلى الجنة و النار لكـن اتّصافـه بالعـدل يصدّه عن سـوقهم إلـى النار، و لايختـار إلاّ الأوّل و هذا لايعني انّه في مقام الـذات و الفاعلية يستكمل بهذا الغرض بل هو فـي مقام الفاعلية تامّ لكلا العملين، لكن عدله وحكمته و ما يناسبهما تقتضي أن يختار هذا دون ذاك، فلو أنّ النافين للأغراض يفرّقون بين الغرضين لما تطرّفوا في نفي اقتران فعله بالغرض.

و بذلـك يعلم المـراد من انتخـاب الأصلح و انـّه لايخلق إلاّ الأصلـح و يترك اللغو و العبث، و ليـس المراد من ذلك تحديد قـدرته و مشيئته من جانـب العبد بل العبد يستكشـف من خلال صفـاته و كمالاته، إنـّه لايختار إلاّ الأصلح و الأولـى مع عموم قدرته على كلا الطرفين، و أظنّ أنّ المسائل الكلامية لو طرحت في جو هادئ

فربّما ينتظم الكلّ في أكثر المسائل في صف واحد و يذوب الاختلاف في كثير من المسائل.

الواحد و الثلاثون: «الحليم»

قد ورد لفظ «الحليم» مرفوعاً و منصوباً ١٥ مرّة و وصف به سبحانه كما وصف به بعض أنبيائه كإبراهيم الخليل و شعيب النبيّ، و قد جاء وصفاً له سبحانه في (١١) مورداً و جاء مقترناً بلفظ «غفور» تارة و «عليم» ثانياً و «غني» ثالثاً قال سبحانه: ﴿وَ لَقَدْ عَفَا اللهُ عَنْهُمْ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾(آل عمران/ ١٥٥).

و قال سبحانه: ﴿وَ اللهُ يَعْلَمُ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَ كَانَ اللهُ عَلِيماً حَلِيماً﴾(الأحزاب/ ٥١).

و قال سبحانه: ﴿ قَوْلٌ مَعْرُوفٌ وَ مَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَذىً وَ اللهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ﴾(البقرة/ ٢٦٣).

قال ابن فارس: «الحلم» له أُصول ثلاثة: الأوّل: ترك العجلة، و الثاني: تثقّب الشيء، و الثالث: رؤية الشيء في المنام، و هي متباينة جدّاً تدلّ على أنّ بعض اللغة ليس قياساً و إن كان أكثره منقاساً.

فالأوّل «الحلم» خلاف الطيش، و الثاني قولهم: حلم الأديم إذا تثقّب و فسد، و الثالث قد حلم في نومه حلماً.

قال الراغب: «الحلم» ضبط النفس و الطبع عن هيجان الغضب، و جمعه أحلام قال تعالى: ﴿أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَحْلامُهُمْ بِهٰذا أَمْ هُمْ قَوْمٌ طاغُونَ﴾(الطور/ ٣٢).

و قيل: معناه عقولهم و ليس الحلم في الحقيقة هو العقل لكن فسّروه بذلك لكونه من مسبّبات العقل.

الظاهر أنّ المراد من توصيفه سبحانه بالحليم في المقام هو الذي لايعجل

بالانتقام، يقول سبحانه: ﴿وَ لَوْ يُؤاخِذُ اللهُ النّاسَ بِما كَسَبُوا ما تَرَكَ عَلىٰ ظَهْرِها مِنْ دابَّةٍ وَ لٰكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلىٰ أَجَلٍ مُسَمًّى فَإِذا جاءَ أَجَلُهُمْ فَإِنَّ اللهَ كانَ بِعِبادِهِ بَصِيراً﴾(فاطر/ ۴۵).

و قال سبحانه: ﴿وَ رَبُّكَ الغَفُورُ ذُوالرَّحْمَةِ لَوْ يُؤاخِذُهُمْ بِما كَسَبُوا لَعَجَّلَ لَهُمُ العَذابَ بَلْ لَهُمْ مَوْعِدٌ لَنْ يَجِدُوا مِنْ دُونِهِ مَوْئِلاً﴾(الكهف/ ۵۸).

و هو يجري على الله سبحانه بهذا المعنى و أمّا ما ذكره «الراغب» بأنّه ضبط النفس و الطبع عن هيجان الغضب، فإنّما هو من خصائص الإنسان الحليم، و ليس من صميم معناه حتى يتوقّف توصيفه سبحانه به على تجريده من معناه اللغوي.

قال الصدوق: معناه حليم عمّن عصاه لايعجل عليهم بعقوبته[1].

و قال الكفعمي: الحليم ذوالحلم و الصفح الذي يشاهد معصية العصاة ثمّ لايسارع إلى الانتقام مع غاية قدرته، و لايستحقّ الصافح مع العجز اسم «الحليم» إنّما الحليم هو الصفوح مع القدرة.

ثمّ إنّ الرازي ذكر هنا كلاماً فقال:من لايعجل الانتقام إن كان على عزم أن ينتقم بعد ذلك فهذا يسمّى حقوداً، و إن كان على عزم أن لاينتقم البتّة فهذا هو العفو و الغفران، و أمّا إذا كان على عزم أن لاينتقم لكن بشرط أن لايظهر ذلك فهو حليم فإن أظهره كان ذلك عفوّاً»[2].

قال بعض المحقّقين: إنّ موقف الحلم و عدم الانتصاف و الانتقام فيما إذا صدر الظلم منه بالنسبة إلى حقوق الله فله ترك الانتقام مع القدرة عليه على سبيل العجلة و الاسراع كي يندم و يستغفر فيُغفر فإنّه جلّ شأنه لاتضرّه المعصية و لاتنقصه المغفرة[3].

---

(۱) التوحيد: ص ۲۰۲.

(۲) لوامع البينات: ص ۲۴۲.

(۳) كاشف الأسماء في شرح الأسماء الحسنى للسيد عمادالدين المتوفّي عام ۱۱۱۰هـ.

و أمّا حظّ العبد من هذا الاسم فهو انّه يمكن أن يكون الإنسان من مظاهر أسمائه فلايعجل في الانتقام، و لأجل ذلك عدّ الحلم من محاسن الأخلاق، و لمّا دعا الخليل ربّه و قال: ﴿وَ اجْعَلْ لِي لِسانَ صِدْقٍ فِي الآخِرِينَ﴾(الشعراء/ ٨٤).

فأُجيبت دعوته بقوله: ﴿فَبَشَّرْناهُ بِغُلامٍ حَلِيمٍ﴾(الصافّات/ ١٠١).

و قد وصف به «إبراهيم» الخليل و «شعيب» النبيّ في بعض الآيات كما عرفت.

الثاني و الثلاثون:«الحميد»

و قد ورد ذلك اللفظ في الذكر الحكيم بالرفع و النصب (١٧) مرّة و قد وصف به سبحانه في جميعها، و قد انضمّ اليه «غنيّ» تارة و «مجيد» ثانياً و «العزيز» ثالثاً و «حكيم» رابعاً و «الولي» خامساً قال سبحانه: ﴿وَ لَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلاّ أَنْ تُغْمِضُوا فِيه وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ﴾(البقرة/ ٢٦٧).

و قال سبحانه: ﴿ رَحْمَتُ اللهِ وَ بَرَكاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ البَيْتِ إِنَّهُ حَمِيدٌ مَجِيدٌ﴾(هود/ ٧٣).

و قال سبحانه: ﴿لِتُخْرِجَ النّاسَ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلى صِراطِ العَزِيزِ الحَمِيدِ﴾(إبراهيم/ ١).

و قال سبحانه: ﴿لاَيَأْتِيهِ الباطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيهِ وَ لاَ مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾(فصّلت/ ٤٢).

و قال سبحانه: ﴿ وَ هُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ الغَيْثَ مِنْ بَعْدِ ما قَنَطُوا وَ يَنْشُرُ رَحْمَتَهُ وَ هُوَ الْوَلِيُّ الحَمِيدُ﴾(الشورى/ ٢٨).

قال ابن فارس: «الحمد له أصل واحد يدلّ على خلاف الذم يقال: حمدت

فلاناً أحمده، ورجل محمود ومحمداً إذا كثرت خصاله المحمودة غير المذمومة»[1].

و قال الراغب: قوله عزّ و جلّ ﴿إنّه حميدٌ مجيدٌ﴾ يصح أن يكون في معنى المحمود و أن يكون في معنى الحامد.

أقول: الحمد على ما هو المعروف: الثناء على الشخص بالفضيلة في ما يصدر منه من الأفعال الاختياريّة.

قال الصدوق: الحميد معناه المحمود و هو فعيل في معنى المفعول و الحمد نقيض الذمّ و يقال: «حمدت فلاناً إذا رضيت فعله و نشرته في الناس»[2]. و هو أخص من المدح فإنّه في مقابل كلّ جميل سواء كان اختياريّا أو تسخيرياً كما إذا مدحت اللؤلؤ بصفاته، و على ذلك فالحميد أمّا فعيل بمعنى الفاعل، و عندئذ يكون المراد الله الحامد فإنّه لم يزل يثني على نفسه كما في قوله: ﴿الحمدُ للهِ رَبِّ العالمينَ﴾ و أمّا فعيل بمعنى المفعول كالقتيل بمعنى المقتول أي هو محمود بحمده لنفسه و حمد عباده له، و منه قوله: ﴿وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ﴾(البقرة/ ٣٠). و يحتمل أن يكون المراد المستحقّ للحمد و الثناء.

و أمّا حظ العبد من هذا الاسم فيقع مظهراً له إذا كان محمود العقيدة و الفعل فيستحقّ أن يثنى عليه.

و أمّا الفرق بين الحمد و الشكر فسيوافيك عند البحث عن اسم الشاكر و الشكور.

الثالث و الثلاثون «الحي»

و قد جاءت اللفظة في الذكر الحكيم ١٤ مرّة و وقعت وصفاً له في موارد أربعة قال سبحانه:

---

(١) مقاييس اللغة ج٢ ص ١٠٠.

(٢) التوحيد: ص ٢٠٢.

﴿اللهُ لاَ اِلٰه اِلاَّ هُوَ الحَيُّ القَيُّومُ﴾(آل عمران/ ٢).

و قال سبحانه: ﴿وَ عَنَتِ الوُجُوهُ لِلْحَيِّ القَيُّومِ وَ قَدْخابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْماً﴾(طه/ ١١١).

و قال سبحانه: ﴿وَ تَوَكَّلْ عَلىٰ الحَيِّ الَّذِي لاَيَمُوتُ وَ سَبِّحْ بِحَمْدِهِ﴾(الفرقان/ ٥٨).

و قال سبحانه: ﴿هُوَ الْحَيُّ لاَ إِلٰهَ إِلاَّ هُوَ فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾(غافر/ ٦٥).

و أمّا معناه فقد قال ابن فارس: لِـ «الحي» أصلان أحدهما خلاف الموت و الاخر الاستحياء الذي هو ضدّ الوقاحة، فأمّا الأوّل فالحياة و الحيوان و هو ضدّ الموت و الموتان و يسمّى المطر حيّاً لأنّ به حياة الأرض، و الأصل الآخر قولهم استحييت منه استحياء[1].

و قد ذكر الراغب انّ الحياة تستعمل على أوجه:

١ ـ القوّة النامية الموجودة في النبات و الحيوان.

٢ ـ القوّة الحسّاسة و به سمّي الحيوان حيواناً.

٣ ـ القوّة العاملة العاقلة.

٤ ـ ارتفاع الغمّ، و استشهد لذلك بقول الشاعر:

ليس من مات و استراح بميّت | إنّما الميّت، ميّت الأحياء

٥ ـ الحياة الاخروية الأبدية.

٦ ـ الحياة التي يوصف بها الباريّ فإذا قيل فيه تعالى «هو حيّ» فمعناه لايصحّ عليه الموت و ليس ذلك إلاّ لله عزّ و جلّ[2].

(١) المقاييس: ج ٢، ص ١٢٢.

(٢) المفردات: ص ١٣٨ ـ ١٣٩.

و الظاهر أنّ للحيّ معنى واحداً و الخصوصيّات تعلم من الخارج و إليك توضيحه.

الحياة و مراتبها

لاشك انّ كلّ واحد منّا يميّز بين مادة حيّة و مادة غير حيّة، و بين جسم حيّ، و جسم ميّت إلاّ انّه رغم ذلك لايستطيع أحد إدراك مفهوم الحياة في الموجودات الحيّة، فالحياة أشدّ الحالات ظهوراً و لكنّها أصعبها مراساً على الفهم، و أشدها استعصاء على التحديد.

و بعبارة أُخرى: الحياة ضدّ الموت، و هي و إن كانت أظهر الأشياء مفهوماً لكنّها من أخفاها حقيقة، و لهذا اختلف في تفسير و تبيين حقيقتها، و ذهب العلماء فيه مذاهب شتّى.

إلاّ انّها حسب نظر علماء الطبيعة هو ما يلازم آثاراً أربعة في المتّصف بها و هي:

١ ـ الجذب و الدفع.

٢ ـ النمو و الرشد.

٣ ـ التوالد و التكاثر.

٤ ـ الحركة وردّة الفعل.

بينما ذهب آخرون مذهباً آخر في تعريف الحياة فقالوا:

هي قدرة الوحدة العضوية على مباشرة الوظائف الضروريّة لحفظ الذات، و وظيفة التكاثر، و على كلّ حال فإنّ هذه التعاريف تعاريف بخصائص الحياة، و آثارها و لوازمها و ليست لبيان ما تقوم به حقيقة الحياة لما نرى من البعد الشاسع بين الحياة النباتية و الحياة البشرية.

و إلاّ فإنّ خصائص الحياة و الأحياء لاتنحصر في ما ذكر، فإنّ للحياة مراتب و درجات تتفاوت حسب شدّتها و ضعفها.

فالنبات الحيّ ما تجتمع فيه الخصائص الأربع المذكورة.

و لكنّ الحياة في الحيوان تزيد على ذلك بالحسّ و الشعور، فالحيوان كائن حيّ بمعنى أنّه يملك مضافاً إلى الخصائص الأربع خصيصة اضافية و هي خصيصة الشعور و الحس بشكل واضح و ملموس[1].

و هذا الكمال الزائد المتمثّل في الحسّ و الشعور لايجعله مصداقاً مغايراً للحياة بل يعدّ مصداقاً أكمل لها.

غير أنّ خصائص الحياة لاتقتصر على هذا بل هناك حياة أعلى و أشرف و هو أن يتملّك الكائن الحيّ مضافاً إلى الخصائص الخمس خصيصة الادراك العلمي و العقلي و المنطقي، فهو حيّ على الوجه الأتمّ و الأبسط.

و بعبارة أُخرى: انّ ما ذكروه من الخصائص إنّما حاولوا بها ادخال جميع الكائنات الحيّة حتى النباتات تحت عنوان واحد، و ليس شيء من هذه الخصائص بمقوّم لواقع الحياة و مكوّن لحقيقتها.

أضف إلى ذلك انّ هذه التعاريف صدرت من علماء الطبيعة الذين لاهدف لهم إلاّ التعريف بالحياة في الموجودات الحيّة الطبيعية في عالمي النبات و الحيوان، و لأجل ذلك نجدهم يعرّفون الحياة و الأحياء بتلك التعاريف، و لاعتب عليهم في ذلك لأنّ مهمّتهم ليس هو التعريف الفلسفي للحياة حتى يعمّ جميع مراحلها.

فهذه التعاريف مع أنّها تعريف بالخصائص دون المقوّمات تعريف لقسم خاص من الحياة الموجودة في عالم الطبيعة.

---

(١) و إن أثبت العلم الحسّ و الشعور في النباتات لكن لابشكل عام بل في بعض الأنواع.

و على كلّ تقدير فهذه التعاريف تنفعنا في فهم حقيقة الحياة على وجه الاجمال.

أمّا التعريف الجامع للحياة الذي يشمل جميع مراتبها من النبات إلى الإنسان فهو أن يقال: إنّ الحياة حقيقة واقعيّة أثرها هو وجود ما يشبه بالحسّ و الحركة في الموجود الحيّ.

فالحركة في النبات عبارة عن أعمال الجذب و الدفع و الرشد و النمو، و التوالد و التكاثر و ما شابهها.

و أمّا الحسّ و الشعور فهو أثر محسوس في الحيوان و ثابت في بعض أصناف الأشجار حسب التجربة و هاتان الخصيصتان توجدان في الإنسان بنحو أقوى و آكد و أكمل، فالحركة فيه تتجلّى مضافاً إلى ما في النبات و الحيوان في أنّه مبدأ الأفعال و صنائع عجيبة و غريبة تحيّر العقول، و تدهش الألباب.

كما أنّه مضافاً إلى أنّه حاسّ ذوشعور ـ يمتلك قدرة عقليّة ـ و فكراً رفيعاً يقدر به على درك رموز الخلق، و قوانين الكون و على حلّ المعادلات و غير ذلك.

فعند ذلك يقف الإنسان على أنّ ما هو ملاك الحياة مع الغضّ عن أنّ لها مفهوماً خاصاً في كلّ مرتبة ـ هو كون الموجود درّاكاً[1]. و فعّالاً، و هي موجودة في عامّة المراتب، غير أنّ تلك الحقيقة تتجلّى في كلّه مرتّبة بشكل.

ففي النبات بالجذب و الدفع و النمو و الرشد و التوالد و التكاثر مع الحسّ النباتي الذي أثبته العلم و التجربة.

و في الحيوان يتجلّى في الأفعال المذكورة مع الشعور الخاصّ الذي ربّما يكون في البعض أكمل من البعض.

---

(١) ليس المراد منه هو الادراك الموجود في الانسان و مافوقه بل المراد حقيقة الدرك و الوقوف على الحقائق أو ما شئت فعبّر.

و في الإنسان مضافاً إلى الخصائص الموجودة في الدرجات السابقة يتجلّى في أفعاله العجيبة و الغريبة و صنائعه البديعة مع ادراكه المسائل العقلية و الفلسفية.

فالناظر إلى حقيقة الحياة في جميع الدرجات إذا غضّ النظر عن خصائص كلّ مرتبة و عن التعريف بالمرتبة ينتقل إلى أنّ الحيّ هو الموجود المدرك الفعال، فاذا كانت هذه هي حقيقة الحياة فالله تبارك و تعالى حيّ بأكمل حياة.

و إن شئت قلت: إذا أردنا تعريف الحياة الموجودة في كلّ مرتبة من المراتب فلايمكن إطلاقها على الله سبحانه.

و أمّا إذا نظرنا إلى «حقيقة الحياة» الموجودة في جميع هذه المراتب، المجرّدة من خصائص تلك المراتب و خصوصيّاتها، انتزع العقل مفهوماً كلّيّاً ينطبق على جميع المراتب، و هو كون الشيء فاعلاً و مدركاً أو فعّالاً و درّاكاً، و إن كان تجلّي ذلك يختلف من مرتبة إلى أُخرى حسب ضعف المرتبة و قوتها.

و هذه المسألة حقيقة ثابتة في كثير من الأسماء، فإنّ لفظة «المصباح» يوم وضعت كانت تطلق على الضوء الحاصل من اشتعال غصن شجر، غير أنّ هذه الحقيقة تكاملت حسب تكامل الحضارة و التمدّن فصارت تطلق على المصباح الزيتي و النفطي و الغازي و الكهربائي بمفهوم واحد وسيع.

و ما ذلك إلاّ لأنّ الحقيقة المقوّمة لصحة إطلاق تلك الكلمة هي كون الشيء منوّراً لما حوله، فهذه الحقيقة مع اختلاف مراتبها موجودة في جميعها، و في المصباح الكهربائي على نحو أتمّ.

إنّ من الوهم أن يتوقّع إنسان مفكّر تحديد حياته سبحانه من خلال ما نلمسه من الحياة الموجودة في النبات أو الحيوان أو الإنسان.

كما أنّ من الوهم أن يتوقع أن تكون حياته تعالى رهن فعل و انفعال كيمياوي أو فيزياوي.

فإنّ كلّ ذلك ليس دخيلاً في حقيقة الحياة و إن كان دخيلاً في تحقّق الحياة في درجة خاصّة إذ لولا هذه الأفعال في النبات و الحيوان و الإنسان لامتنعت الحياة، لكن دخلها في مرتبة خاصّة لايعدّ دليلاً على كونه دخيلاً في حقيقة الحياة، كما أنّ اشتعال المصباح بالفتيلة لايعدّ كون الفتيلة مقوّما للمصباح، و إنّما هو مقوّم لدرجة خاصّة، و عندئذ نخرج بالنتيجة التاليه و هي:

إنّ ما هو المقوّم للحياة هو كون الموجود مدركاً و فاعلا أو ما يضاهي هذه الكلمات.

و إن شئت قلت: فعّالاً و درّاكاً حسب درجته و مرتبته فالفعل و الدرك في الحيوان و النبات يتنزّل إلى حد الحس و الحركة، و يتجلّى بهما، و لكنّه في الإنسان و ما فوقه إلى أن يصل إلى مبدأ الوجود و الحياة بشكل آخر الذي ربّما يعبّر عنه بالفعل و الدرك و الخلق و العلم و ما يقوم مقامهما.

و قال الامام الباقر (عليه السلام):

«إنّ الله تبارك و تعالى كان و لاشيء غيره نوراً لاظلام فيه، و صادقاً لاكذب فيه و عالماً لاجهل فيه و حيّاً لاموت فيه، وكذلك هو اليوم و كذلك لايزال أبداً[1].

و قال الامام موسى بن جعفر (عليه السلام):

«إنّ الله لا إله إلاّ هو كان حيّاً بلاكيف و لاأين و لاكان في شيء و لاكان على شيء... كان عزّ وجلّ إلهاً حيّاً بلاحياة حادثة و بلاكون و صوت و لاكيف محدود و لاأين موقوف و لامكان ساكن بل حيّ لنفسه»[2].

و في الختام نقول: إنّ حياته تعالى كسائر صفاته الكمالية صفات واجبة

---

(١) توحيد الصدوق: ص ١٤١.

(٢) المصدر نفسه: ص ١٤١.

لايتطرّق اليهـا العدم و لايعـرض لها النفـاد و الانقطاع، لأنّ تطـرّق ذلك اليهـا يضادّ وجوب الوجود و ضرورته فهو حيّ لايموت كما يقول سبحانه عن نفسه :

﴿ وَ تَوَكَّلْ عَلَى الحَيِّ الَّذِى لايَمُوتُ﴾(الفرقان/ ٥٨).

حرف الخاء

الرابع و الثلاثون:«الخالق»

قد ورد لفظ الخالق في الذكر الحكيم ثماني مرّات و وقع اسماً له في آيات سبع كما أنّه ورد لفظ «الخلاّق» مرتين و سمّي سبحانه به في كلاالموردين.

قال سبحانه: ﴿ذٰلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمْ لاۤ اِلٰهَ اِلاّ هُوَ خٰالِقُ كُلِّ شَىْءٍ فَاعْبُدُوهُ﴾(الأنعام/ ١٠٢).

و قال سبحانه: ﴿هُوَ اللهُ الخٰالِقُ البٰارِئُ المُصَوِّرُ لَهُ الاَسْمٰاءُ الحُسْنىٰ﴾(الحشر/ ٢٤).

إلى غير ذلك من الايات.

و قال سبحانه: ﴿اِنَّ رَبَّكَ هُوَ الخَلاّقُ العَلِيمُ﴾(الحجر/ ٨٦).

و قال سبحانه: ﴿بَلىٰ وَ هُوَ الخَلاّقُ العَلِيمُ﴾(يس/ ٨١).

و قد مرّ معنى الخلق في الاسم الحادي عشر أعني «أحسن الخالقين» فلاحظ، غير انّا نركّز هنا على نكتة و هو انّ هناك آيات صريحة في حصر الخالقيّة فيه سبحانه و إنّه لاخالق سواه.

و يقول سبحانه: ﴿قُلِ اللهُ خٰالِقُ كُلِّ شَىْءٍ وَ هُوَ الوٰاحِدُ القَهّٰارُ﴾(الرعد/ ١٦).

و قال سبحانه: ﴿ هَلْ مِنْ خٰالِقٍ غَيْرُ اللهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمٰاءِ وَ الْاَرْضِ لاۤ اِلٰهَ اِلاّ هُوَ فَأَنّىٰ تُؤْفَكُونَ﴾(فاطر/ ٣). و في الوقت نفسه يصف نفسه

﴿أحسن الخالقين﴾(المؤمنون/ ١٤) و ينسب الخلق إلى غيره و يقول:

﴿أَنِّى أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْراً بِإِذْنِ اللهِ﴾(آل عمران/ ٤٩).

و يقول سبحانه: ﴿وَ إِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِى﴾(المائدة/ ١١٠)

ثمّ إنّ الأشاعرة و العدلية اختلفوا في تفسير هاتين الطائفتين من الايات فالطائفة الأولى حصروا الخالقية فيه سبحانه و أنكروا السببية للأسباب الطبيعية كما أنكروا تأثير الإنسان في أفعاله، و قالوا: إنّه سبحانه يخلق الجواهر و الأعراض و أفعال الإنسان و الحيوان و النبات بنفسه مباشرة، فإذا أراد الإنسان فعلاً يسبقه سبحانه إلى إيجاد الفعل المطلوب له من دون أن يكون للإنسان و إرادته و اختياره فيه تأثير حتى أنّهم أنكروا تأثير العلل الطبيعية على وجه الاطلاق و ذهبوا إلى أنّ الاحراق فعل الله عند تكوّن النار و لاصلة له بها، كما أنّ التبريد يوجد به سبحانه مباشرة عند تحقّق الماء من دون ارتباط بينهما و قس على ذلك الكائنات الجوية و الظواهر الأرضية فأنكروا النظم الطبيعية كلّ ذلك حرصاً على حفظ ظواهر الايات.

قال الدكتور البوطي[1]:

إنّ من أسماء الله عزّ و جلّ «القيّوم» و معناه القائم بأُمّ المخلوقات على الدوام و الاستمرار، و قد فصل هذا المعنى في مثل قول الله عزّ وجلّ في مثل: ﴿إِنَّ اللهَ يُمْسِكُ السَّمٰوٰاتِ وَ الأَرْضَ أَنْ تَزُولاَ﴾(فاطر/ ٤١).

---

(١) إنّ الدكتور «محمد سعيد رمضان البوطي السوري» في كتابه «السلفية مرحلة زمنية مباركة لامذهب اسلامي» أدى حقّ الموضوع و أثبت انّ اتباع السلف ليس بمعنى الانحباس في حرفية الكلمات التي نطقوا بها أو المواقف الجزئيّة التي اتّخذوها. (السلفية مرحلة زمنية مباركة: ص١٢). لكنّه مع الأسف قدحبس نفسه و فكره في اطار الفكر الاشعري و قبله الحنبلي، و لم يخلص نفسه عنه و نظر إليه نظر تقديس و تنزيه و كأنّ منهجهم قدافرغ من رصاص أو نحاس لايقبل الخداش، و من الموارد التي تبع الدكتور ذلك المنهج بحرفيته مسألة سلب التأثير للفواعل الطبيعية و العلل المادّيّة.

و قوله عزّ و جلّ: ﴿وَ مِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَ الأَرْضُ بِأَمْرِهِ﴾(الروم/ ٢٥).

و قد علمنا أنّ امساك الله السموات و الارض و رعايته لها و هدايته إيّاها للقيام بما توجّه إليها من الأوامر التكوينيّة و كلّ ذلك مستمر دائم يتجدد لحظة فلحظة.

فهل يتّفق هذا البيان الالهي لاسم الله «القيّوم» مع ما يقرره الفلاسفة من أنّ الله أودع في كلّ شيء طبيعة و قوّة فهو بها يحقّق آثاره، و ينتج معلولاته، و ذلك لأنّه إذا تصوّرنا الأمر على هذا النحو فقد بطلت صفة القيوميّة في ذات الله عزّ و جلّ و بطل معنى قوله: «يمسك السموات و الارض أن تزولا» لأنّ الأشياء بعد أن أُودعت فيها قواها أصبحت تؤدّي مهمّاتها استقلالاً و دونما حاجة إلى أي عون مستمر فتصبح كالجهاز العقلي الآلي المعروف اليوم حيث لايحتاج إلى أكثر من أن يملأ بالمعلومات التوجيهيّة إذ هو بعد ذلك يؤدّي عمله دون أي معونة مستمرة أو حتى رقابة من صاحب هذا الجهاز أو صانع[1].

يلاحظ عليه أوّلاً:

انّه إذا كان الوحي الالهي هو المصدر الوحيد في ذاك المجال فالله سبحانه كما ينسب الآثار و الأفعال إلى نفسه ينسب إلى جنوده و ملائكته و عباده نسبة حقيقيّة سبحانه مع أنّه القيّوم، و معناه حسب قول الكاتب:القائم بأمر المخلوقات على الدوام و الاستمرار ينسب التوفّي إلى نفسه مرّة و يقول: ﴿اَللهُ يَتَوَفَّى الأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾(الزمر/ ٤٢). و إلى رسله ثانياً و يقول: ﴿حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ المَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَ هُمْ لاَيُفَرِّطُونَ﴾(الأنعام/ ٦١). و إلى الملائكة ثالثاً و يقول: ﴿فَكَيْفَ إِذَا تَوَفَّتْهُمُ المَلاَئِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَ أَدْبَارَهُمْ﴾(محمد/ ٢٧).

و لانشكّ في أنّ القرآن خال عن الاختلاف و التناقض، فإذا كان معنى كونه قيوماً قائماً بأمر المخلوقات على الدوام والاستمرار، و كان القول بأنّ هناك سبباً و علّة أُخرى تقوم ببعض الأُمور في مجال الكون و الطبيعة مخالفاً لذلك، فما معنى نسبة

(١) المصدر نفسه: ص ١٧٦ ـ ١٧٧.

التوفّي إلى الملائكة و الرسل، و هل يمكـن أن يقال:إنّ النسبة الثانية و الثالثة نسبتان مجازيّتان؟ أو أنّ هناك وجهـاً آخر بـه تنحلّ عويصـة هذا النـوع من الايـات و هو انّ الممكن بذاته و فعله القائم به سبحانه، قيام المعنى الحرفي بالاسمي، لو قام بفعل أو تأثير فـإنّما هو بقدرة مفاضة إليـه في كلّ آن و آن (إن صحّ التعبير بـالآن من حيث هو أصغر وحدة زمنية نعرفها).

و ثانيـاً: إنّه ليـس نسبة الممكـن إلى الواجـب كنسبة البنـاء إلى البنّـاء حيث يستغني البنـاء عن الباني فـي بقائه و دوامه لأجل القـوىٰ الطبيعيّة المودوعة فيـه التي توجب تماسكـه و التصاقه و بقاءه، فإنّ ذلك التصـوير تصوير خاطىء، فـانّ الباني ليس موجداً للبنـاء حدوثاً و لابقاء، و إنّما هو علّة الحركـة، أي تحريك أدوات البناء من حجر و طيـن و جصّ و تركيبها و نضدهـا بشكل خاص، و في مثـل ذلك يصحّ استغناء البناء عن الباني و لو غاب أو مات، لبقى كما هو محسوس.

و أمّا نسبـة العلل الطبيعية إلـى الله سبحانه فليـس من تلك المقـولة فإنّهـا في حدوثها و بقائها، ذاتها و فعلها محتاجة إليه سبحـانه قائمة به و الوجود ذاتاً و فعلاً، يفيض مـن المبدئ دوماً آنـاً فآناً، بحيـث لو انقطعـت الصلة بين رب العـزّة و العلل الطبيعية لما كان منها عين و لاأثر، فلاترى الشمس و لاضياءه و لاالقمر و لانوره، و في مثـل ذلك لايتصوّر استقلال الممكـن في ذاته و فعالـه، و ما ذكره الكاتـب مبنيّ على حاجة العالم في حدوثه إلى الباریء لا في بقائه، و هو تصوّر باطل لاينسجم مع كونه ممكناً و لو أُريد بالتشبيه و التنزيل فلنا أن نقول:

«إنّ نسبة العلل الطبيعية إلى الله سبحانه نظير نسبة المعنى الحرفي إلى الاسمي فإنّها لاتستغني عـن المعنى الاسمي لافي عالـم التصوّر و لا فـي مقام التحقّق عنه أو كنسبـة الصـور الذهنيـة إلـى النفـس، و فـي مثـل ذلك التحـدّث عـن الاستغنـاء و الاستقلال تحدّث خاطیء».

و بذلك تعلـم قيمة قوله «بعد أن اودعـت فيهـا قواها المزعومـة أصبحت تؤدّي

مهمّاتها استقلالاً فتصبح كجهاز العقل الآلي المعروف اليوم» و هذا يعرب عن أنّه تصوّر أنّ نسبة العوالم الامكانية إلى الواجب كنسبة البناء إلى الباني، فإنّ القول بوجود القوىٰ في الأسباب الطبيعية ليس بمعنى استقلالها في الوجود و الايجاد بل بمعنى أنّ وجودها و ايجادها و جوهرها و آثارها قائمة به و مؤثرة بحوله و قوّته و أمره و إذنه، فهو الذي أعطى قوّة الاحراق للنار و قوة التبريد للماء: ﴿هُوَ الَّذِى جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيٰاءً وَ الْقَمَرَ نُوراً﴾(يونس/ ٥).

وينزل منه فيض الوجود إلى الممكنات دوماً وفي كلّ لحظة ولحظة و آن و آن.

و ثالثاً: نتنزّل عن كلّ ما ذكرنا و نقول: إنّ نسبة العلل الطبيعية إلى الله سبحانه لاتقلّ عن نسبة الوكيل إلى الموكل و العبد إلى مولاه، و مدير الشركة إلى أصحابها.

فالعبد يعمل لمولاه، و الوكيل يشتري و يبيع في متجر الموكّل، و المدير يخطّط أُمور التجارة و يمهّد لها، و الكلّ مبادىء أفعال و آثار و في الوقت نفسه ينسب أفعالهم إلى السيّد و الموكّل و أصحاب الشركة، و ما ذلك إلاّ لأجل انّهم قاموا بهذه الأُمور و نالوا هذا المنصب بإذنهم و أمرهم و إرادتهم، و إذا لم يريدوا حالوا بينهم و بين أفعالهم، و لأجل ذلك فلو باع الوكيل دار الموكّل ينسب الفعل إليهما جميعاً لكن الوكيل غير مستقل و الموكّل مستقل، و فعل الوكيل فعله بالتسبيب.

هذا هو الخط الذي يجب أن يمشي عليه المفسّر في تنسيق هذه الايات و تفسيرها، و المراد الايات التي ينسب الفعل الواحد إلى الله سبحانه و في الوقت نفسه إلى الإنسان و إلى غيره و إليك نماذج من هذا النوع من الايات:

١ ـ يقول سبحانه: ﴿قُلْ اِنَّ هُدىٰ اللهِ هُوَ الْهُدىٰ﴾(البقرة/ ١٢٠). فترى أنّه يحصر الهداية في الله سبحانه و في الوقت نفسه يسمّي النبي هادياً و يقول: ﴿وَ اِنَّكَ لَتَهْدِى اِلىٰ صِراٰطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾(الشورى/ ٥٢). فما معنى الحصر المتقدّم و نسبة الهداية إلى النبي الأكرم؟

و الجمع أنّ الهداية الأصيلة القائمة بالله مختصّة به، و أمّا الهداية المفاضة

المكتسبة المأذونة فإنّما هي للعبد، فهناك هداية واحدة تنسب إلى الله أوّلاً و إلى الثاني استقلالاً و تبعاً، و الله سبحانه هادٍ بلاشكّ و النبي الأعظم هادٍ حقيقة بلاشائبة مجاز، لكن بتمكين و إقدار و إذن منه، و مثل ذلك لايوجب كون النبي مستقلاً في فعله و يكون كجهاز العقل الآلي.

٢ ـ يأمر القرآن ـ في سورة الحمد ـ بالاستعانة بالله وحده، إذ يقول:

﴿وَ إِيّاكَ نَسْتَعِينُ﴾.

في حين نجده في آية أُخرى يأمر بالاستعانة بالصبر و الصلاة، إذ يقول:

﴿وَ اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَ الصَّلاةِ﴾(البقرة/ ٤٥).

٣ ـ يعتبر القرآن الكريم الشفاعة حقاً مختصّاً بالله وحده، إذ يقول:

﴿قُلْ للهِ الشَّفاعَةُ جَمِيعاً﴾(الزمر/ ٤٤).

بينما يخبرنا ـ في آية أُخرى ـ عن وجود شفعاء غير الله كالملائكة:

﴿وَ كَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمٰواتِ لاتُغْنِي شَفاعَتُهُمْ شَيْئاً اِلاّ مِنْ بَعْدِ اَنْ يَأْذَنَ اللهُ﴾(النجم/ ٢٦).

٤ ـ يعتبر القرآن الإطلاع على الغيب و العلم به منحصراً في الله، حيث يقول:

﴿ قُلْ لايَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمٰواتِ وَ الْأَرْضِ الغَيْبَ اِلاّ اللهُ﴾(النمل/ ٦٥).

فيما يخبر الكتاب العزيز في آية أُخرى عن أنّ الله يختار بعض عباده لاطلاعهم على الغيب، إذ يقول:

﴿وَ ما كانَ اللهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلىٰ الغَيْبِ وَ لَكِنَّ اللهَ يَجْتَبِي مِنْ رُسُلِهِ مَنْ يَشاءُ﴾(آل عمران/ ١٧٩).

٥ ـ ينقل القرآن عن إبراهيم ـ عليه السلام ـ قوله بأنّ الله يشفيه إذا مرض حيث يقول: ﴿وَ إِذا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ﴾(الشعراء/ ٨٠).

و ظاهر هـذه الاية هو حصر الشفاء مـن الأسقام في الله سبحانـه، في حين أنّ الله يصف القرآن و العسل بأنّ فيهما الشفاء أيضاً، حيث يقول:

﴿فِيهِ شِفٰاءٌ لِلنّٰاسِ﴾. (النحل/ ٦٩)

﴿وَ نُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مٰا هُوَ شِفٰاءٌ﴾(الاسراء/ ٨٢).

٦ ـ إنّ الله تعالى ـ في نظر القرآن ـ هو الرزّاق الوحيد، حيث يقول:

﴿إِنَّ اللّهَ هُوَ الرَّزّٰاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾(الذاريات/ ٥٨).

بينما نجـد القرآن يـأمر المتمكّنيـن و ذوي الطول بأن يـرزقوا مـن يلوذبهـم من الضعفاء، إذ يقول:

﴿وَ ارْزُقُوهُمْ فِيهٰا وَ اكْسُوهُمْ﴾(النساء/ ٥).

٧ ـ الزارع الحقيقي ـ حسب نظر القرآن ـ هو الله كما يقول:

﴿ أَفَرَأَيْتُمْ مٰا تَحْرُثُونَ * ءَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزّٰارِعُونَ﴾(الواقعة/ ٦٣ و٦٤).

في حين انّ القرآن الكريم ـ في آية أُخرى ـ يطلق صفة الزارع على الحارثين، إذ يقول:

﴿ يُعْجِبُ الزُّرّٰاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفّٰار﴾(الفتح/ ٢٩).

٨ ـ إنّ الله هو الكاتب لأعمال عباده، إذ يقول:

﴿وَ اللّهُ يَكْتُبُ مٰا يُبَيِّتُونَ﴾(النساء/ ٨١).

في حين يعتبر القرآن الملائكة ـ في آية أُخـرى ـ بأنّهم المأمورون بكتابة أعمال العباد، إذ يقول:

﴿بَلىٰ وَ رُسُلُنٰا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ﴾(الزخرف ٨٠).

٩ ـ و في آية ينسب تزين عمل الكافرين إلى نفسه سبحانه يقول:

﴿إِنَّ الَّذِينَ لاٰيُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ زَيَّنّٰا لَهُمْ أَعْمٰالَهُمْ﴾(النمل/ ٤).

و في الوقت نفسه ينسبها إلى الشيطان:

﴿وَاِذْ زَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطانُ اَعْمالَهُمْ وَ قالَ لاغالِبَ لَكُمُ الْيَوْمَ﴾(الأنفال/ ٤٨).

و في آية أُخرىٰ نسبها إلى آخرين و قال:

﴿وَ قَيَّضْنا لَهُمْ قُرَناءَ فَزَيَّنُوا لَهُمْ ما بَيْنَ اَيْدِيهِمْ﴾(فصّلت/ ٢٥).

١٠ ــ مرّ في هذا البحث حصر التدبير في الله حتى إذا سئل من بعض المشركين عن المدبّر لقالوا: هو الله، إذ يقول في الاية ٣١ من سورة يونس:

﴿وَ مَنْ يُدَبِّرُ الاَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللهُ﴾.

بينما اعترف القرآن بصراحة في آيات أُخرى بمدبّريّة غير الله حيث يقول:

﴿فَالْمُدَبِّراتِ أَمراً﴾(النازعات/ ٥).

فمن لم يكن له إلمام بمعارف القرآن يتخيّل لأوّل و هلة أنّ بين تلك الايات تعارضاً غير أنّ الملمّين بمعارف الكتاب العزيز يدركون أنّ حقيقة هذه الأُمور (أعني الرازقيّة و الشفاء و ...) قائمة بالله على نحو لايكون لله فيها أيّ شريك فهو تعالى يقوم بها بالاصالة و على وجه «الاستقلال» في حين أنّ غيره محتاج إليه سبحانه في أصل وجوده و فعله، فما سواه تعالى يقوم بهذه الأفعال و الشؤون على نحو «التبعيّة» و في ظل القدرة الالهية.

و بما أنّ هذا العالم هو عالم الأسباب و المسببات، و أنّ كل ظاهرة لابدّ أن تصدر و تتحقّق من مجراها الخاص بها،المقرر لها في عالم الوجود، ينسب القرآن هذه الآثار إلى أسبابها الطبيعية دون أن تمنع خالقية الله من ذلك، و لأجل ذلك يكون ما تقوم به هذه الموجودات فعلاً لله في حين كونها فعلاً لنفس الموجودات، غاية ما في الأمر انّ نسبة هذه الامور إلى الموجود الطبيعي نفسه إشارة إلى الجانب «المباشري» فيما يكون نسبتها إلى «الله» إشارة إلى الجانب «التسبيبي».

و يشير القرآن إلى كلا هاتين النسبتين في قوله سبحانه:

﴿ وَ مٰا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لٰكِنَّ اللهَ رَمىٰ﴾(الأنفال/ ١٧).

ففي حين يصف النبي الأعظم بالرمي، إذ يقول بصراحة«إذ رميت» نجده يصف الله بأنّه هو الرامي الحقيقي، و ذلك لأنّ النبي إنّما قام بما قام بالقدرة التي منحها الله له، فيكون فعله فعلاً لله أيضاً، بل يمكن أن يقال: إنّ انتساب الفعل إلى الله (الذي منه وجود العبد و قوّته و قدرته) أقوى بكثير من انتسابه إلى العبد بحيث ينبغي أن يعتبر الفعل فعلاً لله لا غير، و لكن شدّة الانتساب هذه لاتكون سبباً لأن يكون الله مسؤولاً عن أفعال عباده، إذ صحيح انّ المقدّمات الأوّلية للظاهرة مرتبطة بالله و ناشئة منه إلاّ أنّه لما كان الجزء الأخير من العلّة التامّة هو إرادة الإنسان و مشيئته بحيث لولاها لما تحققت الظاهرة، يعدّ هو مسؤولاً عن الفعل.

الخامس و الثلاثون: «الخلاّق»

و قد تبيّن حاله ممّا ذكرناه في الاسم السابق.

السادس و الثلاثون: «الخبير»

و قد ورد لفظ الخبير في الذكر الحكيم ٤٥ مرّة و جاء اسماً له سبحانه في جميع الموارد، و استعمل تارة مع «الحكيم» و أُخرى مع «البصير» و ثالثة مع «العليم» و رابعة مع «اللطيف».

قال سبحانه: ﴿ وَ هُوَ الْقٰاهِرُ فَوْقَ عِبٰادِهِ وَ هُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ﴾(الأنعام/ ١٨).

و قال سبحانه: ﴿وَ لٰكِنْ يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مٰا يَشٰاءُ إِنَّهُ بِعِبٰادِهِ خَبِيرٌ بَصِيرٌ﴾(الشورى/ ٢٧).

و قال سبحانه: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقٰاكُمْ إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾(الحجرات/ ١٣).

و قال سبحانه: ﴿ لاتُدْرِكُهُ الأَبْصارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الأَبْصارَ وَ هُوَ اللَطِيفُ الخَبِيرُ﴾(الأنعام/ ١٠٣).

و يستظهر معناه ممّا قورن به من كونه حكيماً و بصيراً و عليماً و لطيفاً.

قال ابن فارس: «خبر» له أصلان: الأوّل العلم، و الثاني يدل على لين و رخاوة و غزر، فالأوّل الخبر: العلم بالشيء، تقول لي بفلان خبرةٌ و خُبر، و الله تعالى الخبير أي العالم بكلّ شيء، و قال الله تعالى: ﴿وَ لايُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ﴾، و الثاني الخبراء و هي الأرض الليّنة و الخبير الأكّار و هو من هذا، لأنّه يصلح الأرض و يدمّثها و يلينها»[1].

و قال الراغب: «العلم بالأشياء المعلومة من جهة الخبر، و خبرته خبراً و خبرة و أخبرت و أعلمت بما حصل لي من الخبر، و قيل الخبرة: المعرفة ببواطن الأمر».

و فسّره الصدوق بمطلق العلم و قال: «الخبير معناه العالم، و الخبر و الخبير في اللّغة واحد، و الخبر علمك بالشيء، يقال لي به خبر أي علم»[2] و الظاهر انّ المراد هو الثاني و هو العلم بكنه الشيء و الخبير هو المطّلع على حقيقته و إليه يشير قوله: ﴿فَسْئَلْ بِهِ خَبِيراً﴾(الفرقان/ ٥٩).

و قوله: ﴿وَ لايُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ﴾(فاطر/ ١٤). نعم الخبير صفة المخلوقين إنّما يستعمل في العلم الذي يتوصّل به في الاختبار و الامتحان و الله منزّه منه[3].

و أمّا حظ العبد فيمكن أن يكون مظهراً لهذا الاسم بالبحث و الفحص عن أسرار الكون و دقائقه، و محاسن الأخلاق و قبائحه.

---

(١) مقاييس اللغة ج ٢ ص ٢٣١.

(٢) كتاب التوحيد: ص ٢١٦.

(٣) لوامع البينات للرازي: ص ٢٤٨.

السابع و الثلاثون: «الخير»

و قد ورد لفظ «الخير» مرفوعاً في الـذكر الحكيم ۱۷۶ مرّة و وقع اسماً و وصفاً له سبحانه مرّتين .

قال سبحانه: ﴿وَ اللهُ خَيْرٌ وَ أَبْقىٰ﴾(طه/ ۷۳)، و قال ﴿قُلِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ وَ سَلامٌ عَلىٰ عِبادِهِ الَّذِينَ اصْطَفىٰ ءَاللهُ خَيْرٌ أَمّا يُشْرِكُونَ﴾(النمل/ ۵۹).

هذا في ما وقـع له وصفاً مفرداً، و أمّا إذا اُضيف إلى اسم مـن أسمائه سبحانه فقد جاء في الذكر الحكيم الأسماء التالية:

۱ ـ خيرالحـاكمين. ۲ ـ خيرالراحمين. ۳ ـ خيرالرازقين. ۴ ـ خيرالغـافرين. ۵ ـ خيرالفاتحين. ۶ ـ خيـرالفاصليـن. ۷ ـ خيـرالمـاكريـن. ۸ ـ خيـر المنزليـن. ۹ ـ خيرالناصرين. ۱۰ ـ خيرالوارثين. ۱۱ ـ خيرحافظا.

و هذا الأخير شبه المضاف و لذلك أتينا به في عداد المضاف، و نقدّم البحث عن «الخير» غير المضاف ثمّ نأتي بالمضاف من «الخير».

«الخير» كما قال ابن فارس خلاف الشرّ و الضرّ.

قال سبحانه: ﴿وَ لايَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخَلُونَ بِما آتيهُمُ اللهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْراً لَهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَهُمْ﴾(آل عمران/ ۱۸۰).

و قال سبحانه: ﴿وَ إِنْ يَمْسَسْكَ اللهُ بِضُرٍّ فَلاكاشِفَ لَهُ إِلاّ هُوَ وَ إِنْ يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾(الأنعام/ ۱۷). و في جميع الأحوال، و خير مقيّد و نسبيّ و هو أن يكون خيراً لـواحد، و شرّاً لآخر كالمال فقد أسماه سبحـانه في مورد خيـراً و قـال: ﴿إِنْ تَرَكَ خَيْراً﴾(البقـرة/ ۱۸۰) و فـي مـورد آخر بخـلافـه و قـال: ﴿أَيَحْسَبُونَ أَنَّما نُمِدُّهُمْ بِهِ مِنْ مالٍ وَ بَنِينَ نُسارِعُ لَهُمْ فِى الْخَيْراتِ بَلْ لايَشْعُرُونَ﴾(المؤمنون/ ۵۵ و ۵۶).

فالمال في يد الرجل التقيّ خير يقري به الضيف و يقضي حاجة المستنجد، و

في يد الرجل الفاسق شرّ، لأنّه يصرفه في العصيان و الطغيان، و الله سبحانه خير مطلق لاشرّ فيه و لايصدر منه الشرّ و ليس للشرّ إليه سبيل.

هذا و ربّما يطرح هناك سؤال و هو انّه سبحانه لو كان خيراً محضاً فما هو المبدئ للمصائب و الآلام التي ملأت العالم كالزلازل الهدّامة و السيول الجارفة و السباع الضارية، إلى غير ذلك ممّا يسمّى شرّاً.

أقول: هذا ممّا شغل بال الباحثين طيلة سنين و أجابوا عنه بوجوه:

١ ـ النظرة الأنانيّة إلى الظواهر:

إنّ ما يظن من الحوادث الشاذّة متّسمة بالشرّ إنّما ينبع من نظر الإنسان إلى هذه الأُمور من خلال مصالحه الشخصيّة و يجعلها محوراً و ملاكاً لتقييم هذه الأُمور فعندما يراها نافعة لشخصه و ذويه، يصفها بالخير و إلاّ فيصفها بالشرّ، فهو في هذا الحكم لاينطلق إلاّ من نفسه و مصالحه الشخصيّة و من يقربه بأواصر القومية، و لأجل ذلك يصف الطوفان الجارف الذي يكتسح مزرعته، و السيل العارم الذي يهدّم منزله، و الزلزلة التي تضعضع أركان بيته بالشرّ و البلاء، و لكنّه يتجاهل غيره من البشر الذين يقطنون في مناطق أُخرى من العالم، أو الذين عاشوا في غابر الزمان أو يعيشون في مستقبله أن تكون هذه الحوادث مفيدة لأحوالهم و حياتهم، و ما أشبه هذا الإنسان و رؤيته برؤية عابر سبيل يرىٰ جرّافة تحفر الأرض أو تهدم أبنية فيقضي من فوره أنّه عمل ضارّ و مسيئ، و هو لايدري أنّ ذلك التخريب و التهديم مقدّمة لبناء مستشفى كبير يستقبل المرضى و يعالج المصابين و يهيّئ لمئات الآلاف من المحتاجين إلى العلاج، و لو وقف على تلك الغاية لما وصف التهديم بالشرّ بل تتلقّاه خطوة نافعة.

إنّ مثل هذا الإنسان المحدود النظرة الأناني في تقييمه مثل الخفّاش الذي يؤذيه النور لأنّه يقبض بصره، بينما يبسط هذا النور ملايين العيون، و يساعدها على

الابصار و الرؤية، و يوفّر لها إمكانيّة الحياة، فهل يكون قضاء الخفّاش على النور بأنّه شرّ ملاكاً لتقييم هذه الظاهرة؟

إنّ الحوادث حلقات مترابطة في سلسلة ممتدّة من أوّل الحياة إلى أقصاها، فما يقع الآن يرتبط بما وقع في أعماق الماضي، و بما سيقع في المستقبل في سلسلة من العلل و المعاليل و الأسباب و المسبّبات، و من هنا لايكون القضاء على ظاهرة من الظواهر بغض النظر عمّا سبقها وما يلحقها، وتقييمها جملة واحدة، قضاء صحيحاً وموضوعيّاً، ولا النظر إليها دون هذا الشكل نظراً صائباً، و إليك بعض الأمثلة:

إذا وقعت عاصفة على السواحل فإنّها تقطع الأشجار و تهدّم الأكواخ و تقلب الاثاث، و يوصف بالشرّ عند القياس إلى النفس، و لكنّها في الوقت نفسه توجب حركة السفن الشراعيّة المتوقّفة في عرض البحر بسبب سكون الريح، و بهذا تنقذ حياة المئات من ركّابها اليائسين من نجاتهم و توصلهم إلى شواطئ النجاة.

صحيح انّ العاصفة تهدّم بعض الجدران و تقلع بعض الأشجار و لكنّها تعتبر وسيلة فعّالة في عملية التلقيح بين الأشجار و الأزهار، كما تعتبر وسيلة فعّالة لتحريك السحب الحاملة للمطر، و تبدّد الأدخنة المتصاعدة من فوهات المصانع و المعامل، إلى غير ذلك من الآثار الطيّبة لهبوب الرياح التي تتضاءل عندها بعض الآثار السيّئة أو تكاد تنعدم بالمرّة.

و هناك ندرك سرّ قوله سبحانه في الكتاب العزيز عن علم الإنسان و عجزه حيث قال: ﴿وَ مَا أُوتِيتُمْ مِنَ العِلْمِ اِلاَّ قَلِيلاً﴾(الاسراء/ ٨٥). و قال: ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِراً مِنَ الحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾(الروم/ ٧).

كلّ ذلك يصدّنا من التسرّع في القضاء و الحكم على الحوادث بالشرّ لضآلة علمنا بما جرى في السابق و ما يجري حالياً و ما سيجري في المستقبل، و ليست هذه الحادثة منفصلة عن الحوادث في الظروف الثلاثة، فلعلّها بالنسبة إليها تحمل

مصالح كبيرة يحقر عنده ما يصاب الإنسان من الشرّ و البلاء.

إنّ هنا كلمة قيّمة للفيلسوف الإلهي صدر الدين الشيرازي يقول:

«و اعلم أنّه قدتحيّرت العقول في كون بعض الحيوانات آكلة لبعض، و فيما جعل الله تعالى ذلك في طباعها و هيّأ لها الآلات و الأدوات التي يتمكّن بها على ذلك كالأنياب و المخالب و الأظافير الحداد التي بها يقدر على القبض و الضبط و الخرط و النهش و الأكل و الشهوة و اللذّة و الجوع و ما شاكل ذلك مع ما يلحق المأكولات منها من الآلام و الأوجاع و الفزع عند الذبح و القتل. فلمّا تفكّروا في ذلك و لم تسنح لهم العلّة و لا الغاية و الحكمة، فاختلفت عند ذلك بهم الآراء و تفنّنت بهم المذاهب، حتى قال بعضهم: إنّ تسلّط الحيوانات بعضها على بعض و أكل بعض لبعض ليس من فعل حكيم بل فعل شرير قليل الرحمة ظلاّم للعبيد، فلهذا قالوا: إنّ للعالم فاعلين خيّراً و شريراً.

و إنّما لم يقفوا عليها لأنّ نظرهم كان جزئيّاً، و بحثهم عن علل الأشياء مخصوصاً، و يمتنع أن يعلم أسباب الأشياء الكلّيّة بالأنظار الجزئيّة، لأنّ أفعال الباريء تعالى إنّما الغرض منها هو النفع الكلّي و الصلاح على العموم و إن كان يعرض من ذلك ضرر جزئي و مكاره مخصوصة أحياناً، و هكذا خلق الله الشمس و القمر و الامطار لأجل النفع و المصلحة العامّة، و إن كان قديعرض لبعض الناس و الحيوان و النبات من ذلك ضرر، و لمّا كان الأمر يؤول إلى الصلاح الكلّي كانت تلك الشدائد من جهته صغيرةً جزئيّةً[1].

و بوجه إجمالي القضاء على بعض الظواهر بأنّه شرٌّ ناشئ من انطلاق الإنسان في قضائه على هذه الظواهر من منطلق نفعيّ أناني، و أمّا إذا نظر إلى تلك الظواهر من زاوية النظام العام فلايراها إلاّ خيرات ضرورية لتعادل النظام و لازمة لاتّساقه و استمرار الحياة و بقائها.

---

(١) الاسفار ج ٧ ص ٩٨ ـ ٩٩.

و في ذلك يقول الحكيم السبزواري:

ما ليس موزونا لبعض من نغم　　　ففي نظام الكلّ، كلّ منتظم

٢ ـ الشرّ أمر انتزاعي قياسيّ نسبيّ

ما ذكرنا من الجواب يعمّ كافة الناس بشرط أن يتنازلوا عمّا يتصوّرون من الاحاطة على أسرار الكون و حقائقه، و هناك جواب آخر يهمّ المحقّقين في العلوم العقلية و حاصل هذا الجواب: إنّ الشر أمر عدمي ليست له واقعيّة في صفحة الكون، بل هو أمر انتزاعي تنتزعه النفس عند مقايسة أمر بأمر، و الاشكال إنّما يرد لو كان له واقع خارجي في حدّ ذاته، و أمّا إذا كان كلّ ما في الكون متّسما بسمة الخير و كانت الشرور مخلوقة ذهن الإنسان عند مقايسة ظاهرة بظاهرة و مشاهدة التنافر و التضاد بينهما فلا، إذاً ليس لها واقع خارجي يحتاج إلى الايجاد و الخلق، و إنّما هي أُمور وهميّة يخلقها الذهن عند المقايسة و مشاهدة التضاد بين الحادثين، بحيث لولا حديث المقايسة لما كان للشرّ في صفحة الكون واقعيّة و حقيقة، فنقول في توضيح ذلك:

إنّ الصفات على قسمين:

١ ـ ما يكون له واقعيّة كموصوفه مثل قولنا: الإنسان موجود أو انّ المتر= ١٠٠ سنتمتر و هذه صفة حقيقيّة لها واقعيّة خارجيّة توجّه إليها الذهن أم لا؟

٢ ـ ما لايكون له واقعية مثل موصوفه بل ينتزعه الذهن عند المقايسة كالكبر و الصغر، فإنّ الكبر ليس شيئاً ذات واقعية خارجيّة، و انّما هي صفة ينتزعها الذهن بالقياس إلى ما هو أصغر منه.

مثلاً الأرض لهاحجم واقعي و مساحة خاصّة كما أنّ الشمس كذلك، فالحجم و المساحة في كلّ منهما ذات واقعيّة خارجيّة، إلاّ أنّ هناك أمراً ثالثاً و هو انّ الأرض أصغر من الشمس و الشمس أكبر منها، أو أنّ القمر أصغر من الأرض و الأرض أكبر

من القمر، فليس الكبر و الصغر من الأُمور الواقعيـة، بل إنّما هي مفاهيم ذهنيّة تنتزع عند القياس.

و لأجل ذلك تتّصف الأرض تارة بالصغر و أُخرى بالكبر،فليست هنا واقعيّة وراء الحجم و المساحة حتى يكون محقّقاً للصغر و الكبر.

و في ضوء هذا تقـدر على حلّ الشرور فإنّها أُمور قياسيـة نسبيّة، فسمّ الحيّة و العقرب و غـزارة المطر ليست مـن الشرور بتاتـاً إذا لوحظ كـلّ واحد بنفسه، بـل هي سبب لكمال أصحابهـا و موجب لبقائها، و إنّما يتّسم بالشـر إذا قيس إلى الإنسان و لوحظ المنافرة بينهما.

و عند ذلك فالشرّ ليس ممّا يتعلّق به الخلق و الايجاد لأنّ المفروض أنّها اعدام لا موجودات، و اتّصافه بالشرّ إنّما هو وليـد الذهن و بانتزاعه، فسـمّ العقرب و الحيّة بما هي هي مخلوق لله سبحانه و تعالى، و أمّا كونه ضاراً بالنسبه للإنسان فليس شيئاً واقعيّا وراء السمّ حتى يحتاج إلى الخالق، و إنّما ينطلق إليها الذهن عند المقايسة.

إلى هنا خرجنا بجوابين عن الاشكال:

١ ـ إنّ وصف الإنسان لبعـض الظواهر بكونها شرّاً لأجل النظـر إليها من زاوية ضيّقة، و أمّا إذا لوحظت من زاوية النظام العام فهي موصوفة بالخير.

٢ ـ إنّ بعض الحشـرات و الضـواري و السباع التـي يصفهـا الإنسـان بالشـرّ لايكون الموجود منهـا سوى ذواتها و أجهزتها، و أمّا الاتصاف بالشـريّة فليس إلاّ أمراً ذهنيّا لاخارجيّاً فلذلك لايقع في صفحة الخلق.

و إلى ما ذكرنا يشير الحكيم السبزواري:

و الشرّ اعدام فكم قد ضلّ من   يقول باليزدان ثم الأهرمن

ما ذكرنا من الجوابين كان تحليـلاً فلسفيّاً و لكن هناك تحليلات أُخرى للشرور و هي تحليلها مـن جانب الآثار التربـويّة و حاصلها: إنّ لهـذه الحوادث الأليمة و

المصائب المحزنة آثار تربويّة مهمّة في حياة البشر، و لأجل ذلك وقعت في حيّز الخلق و ذلك من باب تقديم الخير الكثير على الشرّ الكثير، و إليك بيان تلك الآثارالتربويّة.

١ ـ المصائب وسيلة لتفجير القابليات[١]

يحطّ الإنسان قدمه على هذه الأرض و هو يحمل في كيانه جملة كبيرة من القابليات و المواهب التي تبقى في مرحلة القوى و في صورة الطاقات المعطّلة المخزونة، إلاّ أن تتوجّه إليها صدمة قويّة تحرك القابليات، و تفجّر المواهب، و تظهر المعادن، و تصقل الجواهر.

و بعبارة واضحة: إذا لم يتعرّض الإنسان للمشاكل في حياته فإنّ قابليّاته و مواهبه المكنونة بين جوانحه ستبقى جامدة هامدة لاتنمو و لاتنفتح، بل تبقى في مرحلة القوّة و الذخيرة المهملة، فإذا تعرّض الإنسان للمشاكل والمحن تفتّقت فيه تلك القابليات، و نمت تلك المواهب، و انتقلت الطاقات الكامنة من مرحلة القوّة إلى مرحلة الفعلية، و تفتّح فكره، و تكامل عقله.

و لايعني هذا أن يعمد الإنسان بنفسه إلى خلق المشاكل، و إثارة الشدائد و المصائب و جرّها إلى نفسه ابتداءً، بل يعني أن يستقبلها الإنسان ـ إذا جاءت ـ برحابة صدر، و يستفيد منها في تفجير قابلياته، و تنمية مواهبه، و إذكاء عقله، و تقوية روحه، لا أن يستسلم أمام عواصفها، أو ينهزم أو ينهار، فلايحصد إلاّ الخسران، و لايقطف إلاّ ثمرة السقوط المرّة.

إنّ البلايا و المصائب و المحن خير وسيلة ـ لو أحسن المرء استغلالها و استخدامها ـ لتفجير الطاقات، بل تقدّم العلوم، ورقيّ الحياة البشريّة.

فهاهم علماء الحضارة يصرّحون بأنّ أكثر الحضارات لم تتفتّق و لم تزدهر إلاّ

---

(١) لاحظ: الله خالق الكون ص ٢٧٠ ـ ٢٧٧، فقد نقلناه منه.

في أجواء الحروب و الصراعات و المنافسات، حيث كان الناس يلجأون فيها إلى استحداث وسائل الدفاع و في مواجهة الأعداءِ المهاجمين، أو اصلاح ما خلّفته الحروب من دمار و نقص و تخلّف، أو تهيئة ما يستطيعون به على مقاومة الحصار مثلاً.

فقد كانت ـ في مثل هذه الظروف ـ تتفتّق المواهب و تتحرّك القابليّات لملافاة مافات، و تكميل ما نقص و تهيئة ما يلزم. و من هنا قالوا: إنّ الحاجة أُمّ الاختراع.

قال العلامة الطباطبائي في هذا الصدد:

«إنّ البحث الدقيق في العوامل المولّدة للسجايا النفسانيّة بحسب الأحوال الطارئة على الإنسان في المجتمعات يهدي إلى ذلك، فإنّ المجتمعات العائلية و الأحزاب المنعقدة في سبيل غرض من الأغراض الحيوية دنيويّة أو دينيّة في أوّل تكوّنها و نشأتها تحسّ بالموانع المضادّة و المحن الهادمة لبنيانها من كلّ جانب فتتنبّه قواها الدافعة للجهاد في سبيل هدفها المشروع عندها، و يستيقظ ما نامت من نفسيّاتها للتحذّر من المكاره، و التفدية في طريق مطلوبها بالمال و النفس، و لاتزال تجاهد و تفدي ليلها و نهارها، و تتقوّى و تتقدّم حتى تمهّد لنفسها فيها بعض الاستقلال و يصفو لها الجوّ بعض الصفاء، و تأخذ بالاستفادة من فوائد جهدها»[1].

ثم إنّنا لاندّعي بأنّ هذه النتائج و الثمار توجد دائماً في جميع الحوادث و الكوارث، و إنّما في أغلبها.

فإنّ أغلبيّة هذه المصائب و البلايا تعطي دفعة قويّة لقابليات الأفراد، و تطرد الكسل عن نفوسهم و الجمود عن أفكارهم.

أليس الحديد يزداد قوة و صلابة كلّما تعرّض للنار، و أليس السيف يزداد حدة و قاطعية كلّما تعرّض للمبرد.

---

(١) الميزان ج ٩ ص ١٢٤.

و من هنا فإنّ الوالدين اللـذين يعمدان إلى تـربية ولدهما تـربية ناعمة مـرفّهة بعيدة عن الصعـوبات و الشدائد، لايقدّمان إلـى المجتمع إلاّ إنساناً هـزيلاً ضعيف الإرادة فاقـد الطموح، أشبـه ما يكـون بالنبتـة الغضّة فـي مهبّ الـريح، بـل و التبنة الخفيفة الوزن أمام هبوب العاصفة تأخدها يميناً و شمالاً.

و أمّا الذي ينشأ نشـأة خشنة محفوفة بالمشاكـل و المصائب، و المصاعب و المتاعب، فإنّه يكون أشبه بالصخرة الصلبة التي تتكسر عليها كلّ السهام، و تتحطّم عندها كلّ العواصف أو كما وصف الامام علي(عليه السلام) إذ قال:

«ألا انّ الشجرة البرّيـة أصلب عوداً و الروائع الخضرة أرقّ جلـوداً، و النباتات البدوية أقوى وقوداً، و أبطأ خموداً»[1].

و إلى هذه الحقيقة ذاتها يشير قوله سبحانه:

﴿ فَعَسى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَ يَجْعَلَ اللهُ فِيهِ خَيْراً كَثِيراً﴾(النساء/ ١٩).

و قوله تعالى:

﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً * إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً﴾(الشرح/ ٥ و ٦).

و قوله سبحانه:

﴿ فَإِذا فَرَغْتَ فَانْصَبْ * وَ إِلىٰ رَبِّكَ فَارْغَبْ﴾(الشرح/ ٧ و ٨).

أي تعرّض للنصـب و التعب بـالاقدام علـى العمل و السعـي و الجهد كلّمـا فرغت من العبادة، و كأنّ النصر و المحنة حليفان لاينفصلان، و اخوان لايفترقان.

و خلاصة القول: إنّ القدرة على المقاومة و الظفر بالنجاح يتوقّف على صلابة الإنسان الحاصلة مـن المرور بالصعوبات و المشاق، ليزداد قوّة إلـى قوّة، و تماسكاً إلى تماسك كما يزداد الحديد صلابة إذا تعرّض لمطرقة الحدّاد، و لكي يخلص عقله و روحه مـن علائق الكسـل و الجمود كما يخلـص الذهـب من الشـوائب إذا تعرّض لألسنة اللهب.

---

(١) نهج البلاغة ـ الرسالة رقم ٤٥.

٢ ـ المصائب و البلايا جرس انذار

إنّ التمتع بالمواهب المادية، و الاستغراق في اللذائذ و الشهوات يوجب غفلة كبرى عن القيم الأخلاقيّة.

فكلّما ازداد الإنسان تعمّقاً في اللذائذ و النعم,ازداد ابتعاداً عن الجوانب المعنوية، و ربّما انتهى به الحال إلى أن ينسى نفسه بالمرّة.

و هذه حقيقة يلمسها كلّ فرد في حياته و حياة غيره، كما يقرأها في صفحات التاريخ.

فلابد ـ حينئذ ـ من وخزة للضمير، و هزّة للعقل... لابد من جرس للانذار يذكّر الإنسان بنفسه و يفيقه من غفوته، و ينبّهه من غفلته، و ليس هناك ما هو أنفع ـ في هذا المجال ـ من بعض الحوادث التي تغيّر رتابة الحياة، و تقطع على الإنسان شروده و غفلته، و لهوه و لذّته، فإذا انقطع نظام الحياة الناعمة بشيء من المزعجات، و اعترضت لذّته بعض المنغّصات، استيقظ من نومه، و أدرك عجزه، و تخلّى عن غروره، و خفّف من طغيانه.

إنّ الذي يعيش حياة ناعمة رتيبة يشبه إلى حد كبير من يركب في سيارة يقودها سائق، تسير على طريق مبلّط فيغطّ في نوم عميق، لايستيقظ منه إلاّ إذا كبس السائق على فرامل السيارة فجأة، و توقّفت دون سابق اخبار، أو مرّ على قطعة غير مبلّطة، فأحدثت رجفة قويّة.

و لهذا تعمد الأجهزة المسؤولة عن الطرق و المواصلات إلى غرس بعض القطع الناتئة على متن الطرق حتى يوجب ذلك تنبيه السائقين بسبب ما تحدثه من هزّات للسيارة كيلا يستسلموا للنوم و النعاس.

و لأجل ذلك يتّضح وجه ربط الطغيان باحساس الغنى و الاستغناء في الكتاب العزيز إذ يقول سبحانه:

﴿إِنَّ الإِنْسانَ لَيَطْغىٰ * أَنْ رَآهُ اسْتَغْنىٰ﴾(العلق/ ٦ و ٧).

كما و لأجل هذا يعلّل القرآن الكريم بعض النوازل و المصائب بأنّها لفائدة الذكرى، فالرجوع إلى الله، و التضرّع إليه.

يقول سبحانه في هذا الصدد:

﴿وَ مٰا أَرْسَلْنٰا فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَبِيٍّ إِلاّٰ أَخَذْنٰا أَهْلَهٰا بِالْبَأْسٰاءِ وَ الضَّرّٰاءِ لَعَلَّهُمْ يَضَّرَّعُونَ﴾(الاعراف/ ٩٤).

و يقول أيضاً:

﴿وَ لَقَدْ أَخَذْنٰا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ وَ نَقْصٍ مِنَ الثَّمَرٰاتِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾(الاعراف/ ١٣٠)

فالآيتان تصرّحان بأنّ المصائب و البلايا سبب لتضرّع الإنسان إلى الله، و تذكّره، فهو إذا نسي الله في غمار الشهوة و الماديّة، أيقظته المحنة و ذكّرته بالله، إذ بها يدرك أنّه فقير عاجز لايملك لنفسه ضرّاً و لانفعاً، و إنّ اللذة الدنيوية لذّة عابرة، و شهوة متصرّمة،وإنّه لاملجأ له و لامعين إلاّ الله.

و هكذا تكون البلايا و المصائب سبباً ليقظة الإنسان، و تذكّره، و تنبّهه و تضرّعه إلى الله، فهي بمثابة صفعة الطبيب على وجه المريض المبنّج التي لولاها لانقطعت حياة المريض و تعرّضت لخطر الموت.

و هكذا توجب المحن و المصائب التكامل الاخلاقي كما توجب التفتّح العقلي على ما عرفت في النقطة الأُولى، و قد يتّخذ الإنسان من النوازل و المحن وسيلة لتذكّره و يقظته و التخلي عن غروره، و عندئذ تكون البلايا نعماً إلهية في حقّ الإنسان.

و قد لايتخذ منها أيّ موقف أبداً فتكون في هذه الحالة ـ بالذات ـ مصيبة عليه، و كارثة في حياته.

٣ـ البلايا سبب للعودة إلى الحق

إنّ للكون هدفاً، كما أنّ لخلق الإنسان هدفاً كذلك، و ليس الهدف من خلق الإنسان إلاّ أن يتكامل فـي جميع أبعاده، و ما بعث الأنبياء و انـزال الكتب و الشرائع إلاّ لتحقيق هذا الهدف العظيم، و الغاية السامية.

و لمّا كانـت المعاصي و الذنوب مـن أكبر الأسباب التي توجـب بعد الإنسان عن الهدف الذي خلـق الإنسان من أجله، و تعرقل مسيرة تكـامله، لأنّ الذي يعيش طيلة حياته في الكذب و النفاق و غيرها مـن المعاصي لايمكن أن يتوصّل إلى هدف الخلقة بل يبقى كالحيوان غائب الرشد سادر الفكر، كان لابدّ مـن صدمة تعيده إلى رشده، و تـردّه إلى صـوابه، و كذلـك تفعل البـلايا و المصائب فـإنّها بقطعهـا نظام الحياة و ايقافها للإنسان العاصي على نتائج أعماله توجب رجوعه إلى الحقّ و عودته إلى العدالة، أو تدفعه إلى أن يعيد النظر في سلوكه و منهجه في الحياة على الأقل.

إنّ القرآن الكريم يشير إلى هذه الحقيقة ـ بوضوح لاابهام فيه ـ إذ يقول:

﴿ظَهَرَ الفَسَادُ فِى البَرِّ وَ البَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ اَيْدِى النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِى عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾(الروم/ ٤١).

و يقول سبحانه في آية اُخرى:

﴿وَ لَوْ اَنَّ أَهْلَ القُرىٰ آمَنُوا وَ اتَّقَوا لَفَتَحْنٰا عَلَيْهِمْ بَرَكٰاتٍ مِنَ السَّمٰاءِ وَ الاَرْضِ وَ لٰكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنٰاهُمْ بِمٰا كٰانُوا يَكْسِبُونَ﴾(الأعراف/ ٩٦)

نقطتان هامّتان:

و يجدر بنا في ختام هذا البحث أن نشير إلى نقطتين هامّتين:

الأولى: إنّ بقاء الحياة على نمط واحد و وتيرة واحدة يوجب ملل النفس و كلل الروح و تعب العقل، فلاتكون الحياة محبّبة لذيذة إلاّ إذا تراوحت بين المرّ و الحلو، و الجميـل و القبيح، و المحبـوب و المكروه، إذ لايمكـن معرفة السـلامة إلاّ عنـد

العيب، و لاالصحّة إلاّ عند المرض، و لا العافية إلاّ عند الاصابة بالحمّى، و لاتدرك لذة الحلاوة إلاّ عند تذوّق المرارة.

و بالجملة لولا المرض لما علمت قيمة الصحّة، و لولا الشتاء لما عرفت قيمة الصيف، و هكذا.

و من هنا نجد البنّائين و المهندسين إذا بنوا داراً تفنّنوا في بناء الجدران و السقوف، فبنوها متموّجة متعرّجة لامسطّحة خالية من أية تعرجات و تموّجات، لأنّ النفس الميّالة بطبعها إلى التنوّع لاترتاح إلاّ برؤيتها للجدار المتنوّع الأشكال والسطوح.

و لعلّ لهذا السبب كانت الوديان إلى جانب الجبال، و الأشواك إلى جانب الورود، و الثمار المرة إلى جانب الثمار الحلوة، و الماء الأُجاج إلى جانب الماء العذب الفرات، و عبور الأنهر و المياه عبر الجداول المتعرجة الملتوية في بطون السهول و الأودية.

إنّ المصائب و إن كانت مرّة غير مستساغة، و لامأنوسة المذاق، إلاّ أنّها تبرز من جانب حلاوة الحياة و قيمة النعم، و أهمّية المواهب.

فجمال الحياة و قيمة الطبيعة ينشآن من هذا التنوّع و الانتقال من حال إلى حال، و التبدّل من وضع إلى آخر.

الثانية: إنّ هناك من المحن ما ينسبها الإنسان الجاهل إلى خالق الكون والحال أنّ أكثرها من كسب نفسه و نتيحة منهجه.

فإنّ الأنظمة الطاغوتية هي التي سبّبت تلك المحن و أوجدت تلك الكوارث، ولو كانت هناك أنظمة قائمة على قيم إلهية لما تعرّض البشر لتلك المحن و لما أصابته أكثر تلك النوائب.

فالتقسيم الظالم للثروات ـ مثلاً ـ هو الذي سبّب في تجمّع الثروة عند قلّة قليلة، و انحسارها عن جماعات كثيرة، و تمتّع الطائفة الأُولى بكلّ وسائل الوقاية و

الحمايـة ضد الأمراض و الحـوادث، و حرمان غيـرهم منهـا، وهذا هو الـذي جعل الطائفة الفقيرة المحرومة من المال و الامكانيات أكثر عرضة للكوارث بسبب فقدانهم لوسائل الوقاية من الأمراض، و الحماية من النوازل

و لهذا يكثـر الدمار و الخـراب و الخسائر الماليـة و الروحية بسبـب الزلازل و السيول فـي القرى و الأرياف، و يقـلّ ذلك في المـدن التي تتمتـع بأعلى مستـويات الوقاية و الحماية و الحصانة.

و لو أنّ الناس سلكوا السبيـل الإلهي المرسوم لهم، وراعوا العـدالة في تقسيم الثروة و الامكانيات لما تضرّر أحد بهـذه النوازل و الحوادث، و لكان الجميع في أمن من تبعاتها على السواء.

فالأنظمة المجحفـة، و خروج الناس عن السبيـل الإلهي القويم الـذي يكفل توفيـر وسائل العيش و السـلامة للجميع علـى السواء هو مـن الأسباب الرئيسيـة التي توجب تعرّض الناس للمحن و الكوارث. (١)

هذا كلـّه في الخيـر المطلق، و أمـّا الخير المضـاف(كخير الحـاكمين و...) فإليك تفسير ما ورد في الذكر الحكيم في ذلك المجال.

الثامن و الثلاثون: «خير الحاكمين»

و قد ورد ذلك اللفظ في الذكر الحكيم فـي موارد ثلاثة و وقع وصفاً لله سبحانه قال:

﴿وَ إِنْ كَانَ طَائِفَةٌ مِنكُمْ آمَنُوا بِالَّذِى أُرْسِلْتُ بِهِ وَ طَائِفَةٌ لَمْ يُؤْمِنُوا فَاصْبِرُوا حَتَّى يَحْكُمَ اللهُ بَيْنَنَا وَ هُوَ خَيْرُ الحَاكِمِينَ﴾(الأعراف/ ٨٧).

---

(١) اقتبسنا ما مرّ من كتاب «الإلهيات» من محاضراتنا الكلامية فراجع الجزء الأوّل ص ٢٧١ ـ ٢٧٧.

و قال سبحانه: ﴿وَ اتَّبِعْ مٰا يُوحىٰ اِلَيْكَ وَ اصْبِرْ حَتىٰ يَحْكُمَ اللهُ وَ هُوَ خَيْرُ الْحٰاكِمِينَ﴾(يونس/ ١٠٩).

و قال سبحانه ناقلاً عن الولد الأكبر ليعقوب بعد ما سجن أخ له من أبيه مخاطباً اخوته: ﴿ فَلَنْ اَبْرَحَ الْاَرْضَ حَتّٰى يَأْذَنَ لِي اَبِي اَوْ يَحْكُمَ اللهُ لِي وَ هُوَ خَيْرُ الْحٰاكِمِينَ﴾(يوسف/ ٨٠).

و قد تبيّن معنى هذا الاسم بما ذكرناه في «أحكم الحاكمين» و المفاضلة لأجل وجود حكّام غيره سبحانه و هم بين عادل في حكمه و جائر، بين مأذون من الله و غيره و الكلّ غير مصون بالذات عن الخطأ و الزلّة إلاّ من عصمه الله كالأنبياء و الأولياء فيكون سبحانه«أحكم الحاكمين» لكونه معصوماً من الخطأ و الجهل بالذات.

التاسع و الثلاثون«خير الراحمين»

و قد ورد في الذكر الحكيم مرّتين و وقع وصفاً له سبحانه في كلا الموردين.

قال تعالى: ﴿إِنَّهُ كَانَ فَرِيقٌ مِنْ عِبَادِي يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاغْفِرْ لَنَا وَ ارْحَمْنَا وَ اَنْتَ خَيْرُ الرّاحِمِينَ﴾(المؤمنون/ ١٠٩).

و قال عزّ شأنه: ﴿وَ قُلْ رَبِّ اغْفِرْ وَ ارْحَمْ وَ اَنْتَ خَيْرُ الرّٰاحِمِينَ﴾(المؤمنون/ ١١٨).

و يظهر معناه ممّا سيجيئ في تفسير اسم «الرحيم».

الأربعون: «خير الرازقين»

و قد ورد في القرآن الكريم في موارد، و وقع وصفاً له سبحانه في جميعها، قال سبحانه حاكياً عن عيسى بن مريم: ﴿اَللّٰهُمَّ رَبَّنٰا اَنْزِلْ عَلَيْنٰا مٰائِدَةً مِنَ السَّمٰاءِ تَكُونُ لَنٰا عِيداً لِاَوَّلِنٰا وَ آخِرِنٰا وَ آيَةً مِنْكَ وَ ارْزُقْنٰا وَ اَنْتَ خَيْرُ الرّٰازِقِينَ﴾(المائده/ ١١٤).

و قال تعالى: ﴿ وَ الَّذِينَ هٰاجَرُوا فِي سَبِيلِ اللهِ ثُمَّ قُتِلُوا أَو مٰاتُوا لَيَرْزُقَنَّهُمُ اللهُ رِزْقاً حَسَناً وَ إِنَّ اللهَ لَهُوَ خَيْرُ الرّٰازِقِينَ﴾(الحج/ ٥٨)[١].

وسيوافيك معناه عند البحث عن اسم «الرازق».

الواحد و الأربعون: «خير الغافرين»

و قد ورد في القرآن مرّة واحدة و وقع وصفاً له سبحانه.

قال: ﴿ وَ اخْتٰارَ مُوسىٰ قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلاً لِمِيقٰاتِنٰا فَلَمّٰا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قٰالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْلُ وَ إِيّٰايَ أَتُهْلِكُنٰا بِمٰا فَعَلَ السُّفَهٰاءُ مِنّٰا إِنْ هِيَ إِلاّٰ فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهٰا مَنْ تَشٰاءُ وَ تَهْدِي مَنْ تَشٰاءُ أَنْتَ وَلِيُّنٰا فَاغْفِرْ لَنٰا وَ ارْحَمْنٰا وَ أَنْتَ خَيْرُ الْغٰافِرِينَ﴾(الأعراف/ ١٥٥)

و يجيئ تفسيره عند البحث عن اسم «غافر الذنب».

الثاني و الأربعون: «خير الفاتحين»

و قد ورد في القرآن المجيد مرّة واحدة و وقع وصفاً له.

قال سبحانه: ﴿قَدِافْتَرَيْنٰا عَلَى اللهِ كَذِباً إِنْ عُدْنٰا فِي مِلَّتِكُمْ بَعْدَ إِذْ نَجّٰانٰا اللهُ مِنْهٰا وَ مٰا يَكُونُ لَنٰا أَنْ نَعُودَ فِيهٰا إِلاّٰ أَنْ يَشٰاءَ اللهُ رَبُّنٰا وَسِعَ رَبُّنٰا كُلَّ شَيْءٍ عِلْماً عَلَى اللهِ تَوَكَّلْنٰا رَبَّنٰا افْتَحْ بَيْنَنٰا وَ بَيْنَ قَوْمِنٰا بِالْحَقِّ وَ أَنْتَ خَيْرُ الْفٰاتِحِينَ﴾(الأعراف/ ٨٩).

و سيظهر معناه عند البحث عن اسم «الفتّاح».

الثالث و الأربعون: «خير الفاصلين»

و قد ورد في الذكر الحكيم مرّة واحدة.

قال سبحانه: ﴿قُلْ إِنِّي عَلىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَ كَذَّبْتُمْ بِهِ مٰا عِنْدِي مٰا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ

---

(١) لاحظ: المؤمنون/ ٧٢، سبأ/ ٣٩، الجمعة/ ١١.

﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَ هُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ﴾(الأنعام/ ٥٧).

قال ابـن فارس: «الفصـل» يدل على تميـّز الشيء عن الشـيء و ابانتـه عنه، يقال: فصل الشيء فصـلاً، و الفيصل: الحاكم، و الفصيل: ولد النـاقة إذا افتصل عن أُمّه، و المفصل: اللسان، لأنّ به تفصل الأُمور و تميّز.

و قال الراغـب: ابانة أحد الشيئين عـن الآخر حتى يكون بينهما فـرجة و سمّي يوم القيامة يوم الفصل، لأنّه يبيّن الحق مـن الباطل، و يفصل بين الناس بالحكم، و فصل الخطاب ما فيه قطع الحكم.

و على ذلك فمعنـى قوله سبحانه «خيـر الفاصلين» أي خير الحـاكمين، لأنّه لايظلم في قضاياه و لايجور عن الحقّ، و إنّـه يقضي بالحق و لايعدل عنه، و الناس يحكمون بالايمان و البيّنات و القرائن و الشواهد و هي قدتصيب و قدتخطىء، و هو سبحانه يقضي بعلمه الوسيع الذي لايشوبه جهل، و بعرفانه الذي لايخالطه خطأ فهو خير الفاصلين.

و حظ العبد من هذا الاسم هو اتّصافه بالقضاء العدل، و الحكم الفصل.

قال سبحانه: ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَ لاَتَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللهِ﴾(ص/ ٢٦).

و روي عن الصـادق(عليه السلام) أنّه قـال: «القضاة أربعة: ثـلاثة فـي النار و واحد في الجنّة: رجل قضى بجور و هو يعلم فهو في النار، و رجل قضى بجور و هو لايعلم فهو فـي النار، و رجل قضى بالحـقّ و هو لايعلم فهو في النـار، و رجل قضى بالحقّ و هو يعلم فهو في الجنّة»[١].

---

(١) وسائل الشيعة ج ١٨ الباب ٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦.

الرابع و الأربعون: «خير الماكرين»

و قد ورد هذا اللفظ في القرآن مرّتين و وقع وصفاً له سبحانه في كلا الموردين.

قال تعالى: ﴿فَلَمَّا اَحَسَّ عِيسىٰ مِنْهُمُ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ اَنْصَارِی اِلَی اللهِ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ اَنْصَارُ اللهِ آمَنَّا بِاللهِ وَ اشْهَدْ بِاَنَّا مُسْلِمُونَ ... وَ مَكَرُوا وَ مَكَرَ اللهُ وَ اللهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾(آل عمران/ ٥٢ و ٥٤).

و قال تعالى: ﴿وَ اِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُثْبِتُوكَ اَوْ يَقْتُلُوكَ اَوْ يُخْرِجُوكَ وَ يَمْكُرُونَ وَ يَمْكُرُ اللهُ وَ اللهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾(الأنفال/ ٣٠).

و قد اتّفق المفسّرون على أنّ المراد من مكره سبحانه هو المجازاة على مكرهم و قد سمّى المجازاة على المكر مكراً في غير هذا المورد أيضاً.

قال سبحانه: ﴿وَ اِذا خَلَوْا اِلیٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا اِنَّا مَعَكُمْ اِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ * اَللهُ يَسْتَهْزِیءُ بِهِمْ وَ يَمُدُّهُمْ فِی طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾(البقرة/ ١٤ و ١٥).

و من المعلوم امتناع الاستهزاء على أنبيائه سبحانه فضلاً عن الله لأنّها من فعل الجهلة، و الله الحكيم و أنبياؤه هم الحكماء، قال سبحانه حاكياً عن بني اسرائيل:

﴿قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُواً قَالَ أَعُوذُ بِاللهِ اَنْ اَكُونَ مِنَ الجَاهِلِينَ﴾(البقرة/ ٦٧).

و الله سبحانه وصف نفسه به عند ابطال مكر الناس على رسله و أنبيائه ففي الاية الأُولى يذكر همّ بني اسرائيل بالمسيح حيث أرادوا قتله، فأبطل سبحانه مكرهم برفع عيسى إليه و قتلوا مكانه يهوذا و هو الذي دلّهم على المسيح.

رووا أهل السير والتاريخ انّ المسيح جمع الحواريين تلك الليلة و أوصاهم ثمّ قال: ليكفرن بي أحدكم قبل أن يصيح الديك و يبيعني بدراهم يسيرة، فخرجوا و تفرّقوا، و جاءت اليهود إليه فقال: ما تجعلون لي ان أدلّكم عليه، فجعلوا له ثلاثين

درهماً فأخذهم و دلّهم عليه، فألقى الله عليه شبه عيسى، فخرج إلى أصحابه و ظنّوا أنه عيسى[1].

و في الاية الثانية تذكّرهم قصة همّهم بأسر النبي أو قتله أو اخراجه من البلد حتى استقرّ رأيهم على اجتماع أربعين رجلاً من أقويائهم للهجوم على البيت بعد تمام الليل لاجراء أحد الأمور الثلاثة عليه، و الله سبحانه جازاهم بالمثل و أخبر رسوله فترك البيت قبل أن يتواثبوا عليه، فلو مكروا يجازوا بمكر مثله و الله خير الماكرين أي المجازين للماكرين، و بذلك يعلم كونه سبحانه أسرع مكراً، قال سبحانه:

﴿قُلِ اللهُ اَسْرَعُ مَكْراً اِنَّ رُسُلَنا يَكْتُبُونَ ما تَمْكُرُونَ﴾(يونس/ ٢١).

فإذا كان المكر منه سبحانه هو الجزاء و ابطال أثر مكر العدو، فتوصيفه بالسرعة امّا خاص بموارد معيّنة كابطال مؤامرة الأعداء في قتل الأنبياء، أو في ما بلغ الطغيان أعلى درجاته فيأخذ الطغاة في الدنيا لعذابه، و إمّا عام لجميع موارد العقوبة و التعبير بالسرعة امّا لأنّ ظرف المجازاة قريب منه قال سبحانه: ﴿ اِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيداً * وَ نَرَاهُ قَرِيباً﴾(المعارج/ ٦ و ٧). و امّا لكون عملهم نفس المجازاة التي يجازى بها العصاة يوم القيامة، فعملهم و مكرهم عذاب لهم و هم لايشعرون بناء على تجسّم الأعمال و تمثّلها.

الخامس و الأربعون: «خير المنزلين»

و قد ورد «خير المنزلين» في الذكر الحكيم مرّتين و وقع وصفاً له سبحانه في مورد واحد.

قال سبحانه حاكياً عن يوسف: ﴿ أَلاٰ تَرَوْنَ أَنّي أُوفِي الْكَيْلَ وَ اَنَا خَيْرُ الْمُنْزِلِينَ﴾(يوسف/ ٥٩).

---

(١) مجمع البيان ج ١ ص ٤٤٨.

و قال سبحانه حاكياً عن نـوح عند وقوف سفينته على الجودي: ﴿رَبِّ اَنْزِلْنِى مُنْزَلاً مُبارَكاً وَ اَنْتَ خَيْرُ الْمُنْزِلِينَ﴾(المؤمنون/ ٢٩).

و المنزل في الآية الثـانية امّا مصدر ميمي بمعنى الانـزال أو اسم مكان بمعنى المنزل، فهـو يطلب من الله تعالـى أن يتفضّل عليه بـانزال مبارك أو منزل مبـارك بأن يكون ذات ماء و شجر أو غير ذلك ممّا يمهّد الحياة.

و أمّا معناه فقد قال ابن فارس: «النزل» يدلّ على هبوط شيء و وقوعه، يقال: نزل عـن دابّته نزولاً، و نـزل المطر من السمـاء نزولاً، و النازلـة: الشديدة مـن شدائد الدهر تنزل، و النزل ما يهيّئ للنزيل، و طعام ذونزل أي ذوفضل، و يعبّرون عن الحجّ بالنزول، و نزل: إذا حـج، و قال الراغب: «النزول» في الأصل هـو انحطاط من علوٍ يقال نزل عـن دابّته و نزل في مكـان كذا: حطّ رحله فيـه، و أنزله غيره قـال: «أنزلني منزلاً مباركاً و أنت خير المنزلين».

و الظاهر أنّ له معنى واحد و هو الانحطاط من علو، فلو اطلق على المضيف حتى فسّر قوله سبحانه: ﴿و انَا خَيْرُ المنزِلين﴾ في سورة يوسف به لأجل أنّ المضيف ينزل الضيف عن دابّته، و هو في جميع المـوارد بمعنى واحد، فالله منزل القرآن نفسه إلى قلب رسوله، قال: ﴿اللهُ الَّذِى أَنْزَلَ الكِتَابَ﴾(الشورى/ ١٧) و منزل الحديد.

قال سبحانه: ﴿ و اَنْزَلْنَا الحَدِيدَ﴾(الحديد/ ٢٥) و منزل «الأنعام» و «الماء» و «اللباس» إلى غير ذلك ممّا تعلّق به الانزال فـي الذكر الحكيم، ففي الكلّ نوع هبوط من علـو، و نوح شيخ الانبيـاء يطلب من الله سبحـانه أن ينزلـه من السفينة إلـى منزل مبارك فإنـّه «خير المنزلين»، فليس توصيفـه سبحانه به بخصوص هذا المـلاك بل هو خير المنزلين على الاطلاق سواء أنزل الإنسان إلى الأرض أو القرآن أو غيره.

السادس و الأربعون: «خير الناصرين»

و قد ورد هذا اللفظ في الذكر الحكيم مرّة واحدة و وقع وصفاً له سبحانه قال: ﴿بَلِ اللهُ مَوْلٰيكُمْ وَ هُوَ خَيْرُ النّٰاصِرِينَ﴾(آل عمران/ ١٥٠).

و سيجيئ تفسيره عند تفسير اسم النصير.

السابع و الأربعون: «خير الوارثين»

وقد ورد «خير الوارثين» في الذكر الحكيم مرّة واحدة و وقع وصفاً لله سبحانه قال:

﴿ وَ زَكَرِيّٰا إِذْ نٰادىٰ رَبَّهُ رَبِّ لاٰتَذَرْنِى فَرْداً وَ أَنْتَ خَيْرُالْوٰارِثِينَ * فَاسْتَجَبْنٰا لَهُ وَ وَهَبْنٰا لَهُ يَحْيىٰ وَ أَصْلَحْنٰا لَهُ زَوْجَهُ إِنَّهُمْ كٰانُوا يُسٰارِعُونَ فِى الْخَيْرٰاتِ وَ يَدْعُونَنٰا رَغَباً وَ رَهَباً وَ كٰانُوا لَنٰا خٰاشِعِينَ﴾(الأنبياء/ ٨٩ و ٩٠).

قال ابن فارس: «الورث» أن يكون الشيء لقوم ثمّ يصير إلى آخرين بنسب أو سبب و اطلاقه على الله سبحانه بملاك الانتقال من الإنسان إليه فقط من دون علقة النسب و السبب.

و إنّما وصفه سبحانه بـ«خير الوارثين» لأنّه اسم عامّ يطلق عليه و على غيره.

قال سبحانه: ﴿ وَ عَلَى الْوٰارِثِ مِثْلُ ذٰلِكَ﴾(البقرة/ ٢٣٣). و قال سبحانه: ﴿وَ الَّذِينَ هُمْ عَلىٰ صَلَوٰاتِهِمْ يُحٰافِظُونَ * أُولٰئِكَ هُمُ الْوٰارِثُونَ﴾(المؤمنون/ ٩و١٠). و قال: ﴿وَ نَجْعَلَهُمْ اَئِمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوٰارِثِينَ﴾(القصص/ ٥).

غير أنّ وراثته سبحانه أتم و أكمل من وراثتهم، و لأجل ذلك لمّا طلب زكريا وارثاً و قال: ﴿رَبِّ لاٰتَذَرْنِى فَرْداً﴾ الملازم لوجود ولد يرثه،ذكّر بتنزيهه سبحانه لأنه هو الذي يرث كلّ شيء و هو المنزّه عن مشاركة غيره له في كلّ شيء حتى في الوراثة فرفعه عن مساواة غيره و قال: ﴿ وَ أَنْتَ خَيْرُ الْوٰارِثِينَ﴾ يعني: أين هذا الوارث الذي

يرث مالي مدة ثمّ يموت من وراثتك الباقية و الثابتة قال: ﴿وَ لِلّٰهِ مِيراثُ السَّمواتِ وَ الْاَرْضِ وَ اللّٰهُ بِما تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾(آل عمران/ ١٨٠). و قال: ﴿وَ اِنّا لَنَحْنُ نُحْيِي وَ نُمِيتُ وَ نَحْنُ الْوارِثُونَ﴾(الحجر/ ٢٣).

الثامن و الأربعون: «خير حافظا»

و قد ورد في الذكر الحكيم مرّة واحدة و وقع وصفاً له سبحانه: ﴿فَلَمّا رَجَعُوا اِلىٰ اَبِيهِمْ قالُوا يا اَبانا مُنِعَ مِنّا الْكَيْلُ فَاَرْسِلْ مَعَنا اَخانا نَكْتَلْ وَ اِنّا لَهُ لَحافِظُونَ * قالَ هَلْ آمَنُكُمْ عَلَيْهِ اِلاّ كَما اَمِنْتُكُمْ عَلىٰ اَخِيهِ مِنْ قَبْلُ فَاللّٰهُ خَيْرٌ حافِظاً وَ هُوَ اَرْحَمُ الرّاحِمِينَ﴾(يوسف/ ٦٣و٦٤).

و الحافظ اسم عام توصف به الملائكه تارة قال سبحانه: ﴿وَ اِنَّ عَلَيْكُمْ لَحافِظِينَ * كِراماً كاتِبِينَ﴾(الانفطار/ ١٠و ١١).

و الناس أُخرى. قال سبحانه: ﴿مُنِعَ مِنّا الْكَيْلُ فَاَرْسِلْ مَعَنا اَخانا نَكْتَلْ وَ اِنّا لَهُ لَحافِظُونَ﴾(يوسف/ ٦٣).

قال ابن فارس: و الحفظ له معنى واحد يدل على مراعاة الشيء، و التحفّظ: قلّة الغفلة، و الحفاظ: المحافظة على الأمور.

و أمّا الذكر الحكيم فقد استعمله تارة في مورد رعاية حدود الله و قال: ﴿وَ النّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ الْحافِظُونَ لِحُدُودِ اللّٰهِ﴾ (التوبة/ ١١٢). و أُخرى في تسجيل الشيء و ضبطه كما في قوله سبحانه: ﴿وَ اِنَّ عَلَيْكُمْ لَحافِظِينَ * كِراماً كاتِبِينَ﴾. و ثالثة في صيانته عن الافراط و التفريط قال سبحانه: ﴿وَ الَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حافِظُونَ﴾(المؤمنون/ ٥) و رابعة في دفع الكيد و الشر و البلاء و وقايته من كلّ سوء و هذا هو المراد من قول اخوة يوسف ﴿وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ كما هو المراد في قوله: ﴿اِنّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ اِنّا لَهُ لَحافِظُونَ﴾(الحجر/ ٩). أي نصونه من التحريف و التبدّل و الزيادة و النقص و الفقدان، و الموارد ترجع إلى أصل واحد.

غير أن كـون الاخوة حافظين غيـر كونه سبحانـه حافظاً، و لأجل دفـع وصمة الشركة قـال يعقوب في جواب قـول ابنائه : ﴿وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ قال: ﴿فَاللهُ خَيْرٌ حَافِظاً وَ هُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ فلولا عناية الواجب بالممكن و استمداده منه لما يكون لحفظهم وزن و لاقيمة و لاحول و لاقوة.

حرف الذال

التاسع و الأربعون: «ذوانتقام»

و قد جاء «ذوانتقام» في الذكر الحكيم أربع مرّات و وقع الكلّ وصفاً له سبحانه قال: ﴿وَ مَنْ عادَ فَيَنْتَقِمُ اللهُ مِنْهُ وَ اللهُ عَزِيزٌ ذُوانْتِقامٍ﴾(المائدة/ ٩٥)، و قال سبحانه: ﴿لَهُمْ عَذابٌ شَدِيدٌ وَ اللهُ عَزِيزٌ ذُوانْتِقامٍ﴾(آل عمران/ ٤). و قال سبحانه: ﴿فَلاتَحْسَبَنَّ اللهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِ رُسُلَهُ إِنَّ اللهَ عَزِيزٌ ذُوانْتِقامٍ﴾(ابراهيم/ ٤٧). و قال سبحانه: ﴿وَ مَنْ يَهْدِ اللهُ فَمالَهُ مِنْ مُضِلٍّ أَلَيْسَ اللهُ بِعَزِيزٍ ذِى انْتِقامٍ﴾(الزمر/ ٣٧).

و أمّا معناه فقد ذكر له أصل واحد و هو انكار الشيء و عيبه و يقال: نقمت عليه انقم، أنكرت عليه فعله، و النقمة من العذاب و الانتقام كأنّه أنكر عليه فعاقب[1].

و قال الراغب: نقمت الشيء إذا أنكرته أمّا باللسان و أمّا بالعقوبة و قد استعمل في معنى الانكار في عدّة من الآيات، قال سبحانه: ﴿وَ ما نَقَمُوا إِلاّ أَنْ أَغْناهُمُ اللهُ وَ رَسُولُهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾(التوبة/ ٧٤).

و قال سبحانه: ﴿وَ ما نَقَمُوا مِنْهُمْ إِلاّ أَنْ يُؤْمِنُوا بِاللهِ العَزِيزِ الحَمِيدِ﴾(البروج/ ٨).

و قال سبحانه: ﴿وَ ما تَنْقِمُ مِنّا إِلاّ أَنْ آمَنّا بِآياتِ رَبِّنا﴾(الأعراف/ ١٢٦).

---

(١) مقاييس اللغة ج ٥ ص ٤٦٤.

وقال سبحانه: ﴿يا أهل الكتاب هل تنقمون منا إلاّ أن آمنا بالله﴾(المائدة/ ٥٩). فإذا كان هو الأصل فكيف استعمل في معنى آخر وهو أخذ الثأر من الخصم و المعاقبة بالمثل؟ فقد استظهره صاحب المقاييس بقوله: كأنّه أنكر عليه فعاقبه» يريد أنّ المعاقبة لمّا كانت مسببة عن الانكار فاطلق اسم السبب على المسبب.

ثمّ إنّ الانتقام يستعمل في موردالتشفّي فيماكانت اساءة المسيئ تدخل ضرراً في الجانب الاخر فيتدارك ذلك بالمجازاة الشديدة التي تورث التشفّي لقلبه، و لكن ذلك من لوازم المعنى في مورد الإنسان و ليس جزء لمعناه، فالانتقام هو مجازاة المسيء على اساءته فلاموجب لتجريده عن التشفّي عندما يطلق على الله سبحانه، و على فرض كونه جزء لمعناه فبما أنّه سبحانه أعزّ من أن ينتفع أو يتضرّر بشيء من أعمال عباده، فيطلق عليه مجرداً عنه كما هو سائر الأسماء التي تلازم شيئاً لايصح توصيفه سبحانه به، كيف و ما يصدر منه من المجازاة هو الوعد الحق و قد وعد عباده بأنّه يجزيهم إن خيراً فخير و إن شراً فشرّ، قال سبحانه: ﴿لِيُجْزِيَ الَّذِينَ أَساءُوا بِمَا عَمِلُوا وَ يُجْزِيَ الَّذِينَ اَحْسَنُوا بِالْحُسْنىٰ﴾(النجم/ ٣١).

و ممّا يؤيّد ذلك بأنّه سبحانه ضم إليه أنّه العزيز فقال: ﴿عزيز ذوانتقام﴾ و هو يشير إلى أنّه منيع الجانب من أن تنتهك محارمه أو يصيب به ضرر.

قال الرازي: و لايسمّى التعذيب بالانتقام إلاّ بشرائط ثلاثة:

الأوّل: أن تبلغ الكراهة[1] إلى حد السخط الشديد.

الثاني: أن تحصل تلك العقوبة بعد مدّة.

الثالث: أن يقتضي ذلك التعذيب نوعاً من التشفّي، و هذا القيد لايحصل إلاّ في حقّ الخلق، و أمّا في حقّ الخالق فهو محال.

و يدل على القيد الأوّل قوله سبحانه في حقّ فرعون: ﴿فَلَمّا آسَفُونا اِنْتَقَمْنا

---

(١) و في النسخة «الكرامة» و هو تصحيف.

مِنهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ﴾(الزخرف/ ٥٥). فرتّب الانتقام على الاسف معرباً عن وجود صلة بينه و بين الانتقام.

و يدل على القيد الثاني قوله سبحانه: ﴿وَ مَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللهُ مِنْهُ﴾(المائدة/ ٩٥). حيث سمّى الله تعالى تكرار إيجاب الكفّارة(إذا عاد المحرم إلى الصيد ثانياً) انتقاماً.

وعلى كلّ تقدير فالانتقام في مقابل المعاجلة بالعقوبة، و الأوّل أشدّ من الثاني لأنّ المذنب إذا عوجل بالعقوبة لم يتمكن في المعصية فلم يستوجب غاية النكال بخلاف ما إذا أمهل فيتمكن في التجرّي و التمرّد فيستحقّ الأخذ بالعقاب الأشد.

و أمّا حظ العبد من هذا الوصف فله أن يقع مظهراً لهذا الاسم عند الانتقام من الأعداء فأعدى عدوّه هي النفس التي بين جنبيه، و أمّا العدوّ الخارجي فيتبع قوله سبحانه: ﴿ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾(الفتح/ ٢٩).

و للعلاّمة الطباطبائي(ره) كلام حول نسبة الانتقام إليه تعالى قال: «الانتقام هو العقوبة لكن لاكل عقوبة بل عقوبة خاصّة و هي أن تذيق غيرك من الشرّ ما يعادل ما أذاقك منه أو تزيد عليه.

قال تعالى: ﴿فَمَنِ اعْتَدىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مٰا اعْتَدىٰ عَلَيْكُمْ وَ اتَّقُوا اللهَ﴾(البقرة/ ١٩٤). و هو أصل حيوي معمول به، و ربّما يشاهد من بعض الحيوانات أيضاً أعمال تشبه أن تكون منها. و على أي حال كان يختلف الغرض الذي يبعث الإنسان إليه، فالداعي إليه في الانتقام الفردي هو التشفّي غالباً، فإذا سلب الواحد من الإنسان غيره شيئاً من الخير، أو أذاقه شيئاً من الشر، وجد الإنسان في نفسه من الأسى و الأسف ما لاتخمد ناره، إلاّ بأن يذيقه من الشر ما يعادل ما ذاق منه أو يزيد عليه، فالعامل الذي يدعو إليه هو الإحساس الباطني، و أمّا العقل فربّما أجازه و ربّما استنكف.

و أمّا الانتقام الاجتماعي و نعني به القصاصات و أنواع المؤاخذات التي نعثر

عليها في السنن و القوانيـن الرائجة في المجتمعات، فالغرض الداعـي إليه هو حفظ النظام عن الهرج و المرج و هذا النوع من الانتقام يعدّ حقّاً من حقوق المجتمع، و إن كان ربّما استصحب حقاً فردياً، كمن ظلم غيره بما فيه مؤاخذة قانونية.

و ما ينسـب إليه تعالـى في الكتاب و السنـّة من الانتقام هـو ما كان حقـاً من حقوق الـدين الالهـي و الشريعة السمـاوية، و إن شئت قلـت من حقـوق المجتمع الاسلامي و إن كان ربّما استصحب الحق الفردي في ما إذا انتصف سبحانه للمظلوم من ظالمه فهو الولي الحميد.

و أمّا الانتقام الفردي لغاية التشفّي فساحته أعزّ من أن يتضرّر باجرام المجرمين و معصية المسيئين أو ينتفع بطاعة المحسنين.

و بذلـك يظهر سقوط مـا ربّما يقال: إذا كـان الانتقام لغـاية التشفّي فـلاوجه لنسبة الانتقام إليه «وجه السقوط»إنّ الساقط هو الانتقام الفردي لا الاجتماعي[1].

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره يصحّ فـي مورد القصاص و الحدود و الكفّارات التي يحكم بها علـى المجرم في الدنيـا لغاية حفظ النظـام عن الاختلال، و لولاهـا اختلّ الأمن العام، و أمّا العقوبات الأُخروية فـلايمكن تفسيرها من تلك الجهة إذ لامجتمع فيها حتى يكون له حقّ كما أنّه ليست هناك مظنّة كون الأُمور فوضى حتّى تستتبع ذلك فالاولـى ما ذكـرنا مـن أنّ نسبة هذه الصفـات إلى الله سبحـانه مـن باب المشـابهة و المشاكلة، و لايتّصف به المولى سبحانه إلاّ بتجريده عن الملابسات الماديّة.

و أمّا القول بأنّ رحمته الواسعة تأبى عن تعذيب المجرم بعذاب خالد غير متناه فقد اجبنا عنه عند البحث عن المعاد في القرآن الكريم.

---

(١) الميزان ج ١٢ ص ٨٧ ـ ٨٨.

الخمسون: «ذو الجلال و الإكرام»

و قد جاء هذا الاسم في القرآن الكريم مرتين قال: ﴿وَ يَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُوالْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ﴾(الرحمن/ ٢٧).

و قال سبحانه: ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ﴾(الرحمن/ ٧٨).

هذا، و أمّا معنى الجلال فهو من جلّ الشيء إذا عظم و جلال الله عظمته، و الجلل: الأمر العظيم[1]، و أمّا الاكرام فقد مرّ تحقيق معناه عند البحث عن اسمه «الاكرام» فلاحظ، و قد قلنا إنّ معناه هو الشرف في الشيء لا في خلق من الأخلاق.

و على ضوء ذلك فقوله: «ذو الجلال» يناسب الصفات السلبيّة لأنّه سبحانه أجلّ و أعظم من أن يكون جسماً أو جسمانياً أو حالاّ في محلّ، كما أنّ قوله ذي الاكرام يناسب الصفات الثبوتيّة لأنّ العلم والقدرة و الحياة شرف للموجود بما هوهو.

نعم هنا نكتة لابد من بيانها و هو انّ اسم الاشارة في الآية الأُولى جاء مرفوعاً و في الآية الثانية جاء مجروراً، فهو في الآية الأُولى وصف لقوله «وجه ربك» و في الآية الثانية وصف لنفس الرب، و هذا يعرب عن أنّ الوجه في الآية الأُولى بمعنى الذات لا بمعنى العضو المعروف، و إلاّ فلو كان المراد من الوجه هو العضو فلامعنى لتوصيفه بصاحب الجلال و الإكرام لأنّه من صفات ذاته سبحانه لا من صفات وجهه، و لأجل ذلك جيئ به مجروراً في الآية الثانية لأنّه هناك وصف للرب لا للاسم، و باختصار انّ الآية الثانية ترفع الإبهام عن الآية الأُولى و يثبت أنّ الوجه فيها بمعنى الذات.

---

(١) مقاييس اللغة ج ١ ص ٤١٧.

الواحد و الخمسون: «ذو الرحمة»

و قد ورد في الذكر الحكيم اسماً له سبحانه مرّتين و قال: ﴿وَ رَبُّكَ الغَفُورُ ذُوالرَّحْمَةِ﴾(الكهف/ ٥٨).

و قال: ﴿وَ رَبُّكَ الغَنِىُّ ذُوالرَّحْمَةِ﴾(الأنعام/ ١٣٣). و قال سبحانه: ﴿فَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقُلْ رَبُّكُمْ ذُورَحْمَةٍ واسِعَةٍ﴾(الأنعام/ ١٤٧). و قد مضى معنى الرحمة عند البحث عن اسم «أرحم الراحمين».

الثاني و الخمسون: «ذوالطول»

لقد جاء الطول ـ بضم الفاء و فتحها ـ في الذكر الحكيم ثلاث مرّات و وقع وصفاً لله سبحانه باضافة «ذي» إليه، قال سبحانه: ﴿غافِرِ الذَّنْبِ وَ قابِلِ التَّوْبِ شَدِيدِ العِقابِ ذِى الطَّوْلِ لا اِلهَ اِلاّ هُوَ اِلَيْهِ المَصِيرُ﴾(غافر/ ٣).

و قال سبحانه: ﴿وَ اِذا أُنْزِلَتْ سُورَةٌ أَنْ آمِنُوا بِاللهِ وَ جاهِدُوا مَعَ رَسُولِهِ اسْتَأْذَنَكَ أُولُوا الطَّوْلِ مِنْهُمْ وَ قَالُوا ذَرْنا نَكُنْ مَعَ القَاعِدِينَ﴾(التوبة/ ٨٦).

و قال سبحانه: ﴿وَ مَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلاً اَنْ يَنْكِحَ المُحْصَناتِ المُؤْمِناتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ اَيمانُكُمْ﴾(النساء/ ٢٥).

«الطول» ـ بضم الفاء ـ ضد القصر يستعمل في الأعيان و الأعراض و الزمان قال سبحانه:

﴿فَطالَ عَلَيْهِمُ الاَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ﴾(الحديد/ ١٦).

و قال سبحانه: ﴿إِنَّ لَكَ فِى النَّهارِ سَبْحاً طَوِيلاً﴾(المزمّل/ ٧).

و أمّا «الطول» ـ بفتح الفاء ـ: فقد فسّر بالفضل و المنّ، قال ابن فارس:

الطول له أصل صحيح يدل على فضل و امتداد في الشيء[1] و هو بصدد ارجاع المعنيين إلى معنى واحد مع أنّ الجامع بينهما بعيد.

قال الراغب: و الطول خصّ به الفضل و المنّ قال: «شديد العقاب ذي الطول»، و قال الطبرسي في تفسير ذي الطول: «أي ذي النعم، و قيل: ذي الغنى و السعة، و قيل: ذي التفضّل على المؤمنين، و قيل: ذي القدرة و السعة»، ثمّ هو ذكر في شرح لغات الآية: «إنّ المراد من الطول: الأنعام التي تطول مدّته على صاحبه كما أنّ التفضل النفع الذي فيه افضال على صاحبه»[2]، و الكلّ محتمل.

و لكن الظاهر أنّ المراد من الطول: الفضل و الأنعام بشهادة قوله: ﴿وَ مَنْ لَمْ يَسْتَطِعِ مِنكُمْ طَوْلاً أن يَنكِحَ المُحْصنَاتِ﴾ فبما أنّ لعدم الاستطاعة أسباباً و عللاً أتى بكلمة طولاً تمييزاً لعدم الاستطاعة معلناً بأنّ المراد عدم الاستطاعة من حيث القدرة المالية التي تصرف في المهر و النفقة و مثله قوله سبحانه: ﴿اِسْتَأْذَنَكَ أُولُوا الطَّوْلِ مِنْهُم﴾ أي أصحاب الثروة و المكنة، فالاية مشتملة على أسماء أربعة:

١ ـ غافر الذنب. ٢ ـ قابل التوب. ٣ ـ شديد العقاب. ٤ ـ ذوالطول.

و سيوافيك توضيح كلّ واحد في محله.

الثالث و الخمسون: «ذوالعرش»

و قد جاء لفظ «العرش» في الذكر الحكيم ٢٢ مرّة و ورد اسماً له سبحانه في مورد واحد بإضافة لفظ «ذو» قال: ﴿وَ هُوَ الغَفُور الوَدُودُ * ذُوالعَرْشِ المَجِيدُ﴾(البروج/ ١٤و ١٥).

و سيوافيك تفسيره عند البحث عن «الصفات الخبرية» لله عزّ و جلّ[3].

---

(١) مقاييس اللغة ج ٣ ص ٦٣٣.

(٢) مجمع البيان ج ۴ ص ٥١٣.

(٣) عند تفسير قوله سبحانه: ﴿رب العرش العظيم﴾.

الرابع و الخمسون: «ذوعقاب»

و قد ورد في الـذكر الحكيم مرّة واحدة و وقـع وصفاً له كما في قوله سبحانه: ﴿إنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ وَ ذُوعِقَابٍ اَلِيمٍ﴾(فصّلت/ ۴۳).

قال ابن فارس: العقب لـه أصلان أحدهما يدل على تأخير شـيء و إتيانه بعد غيره، و الأصـل الآخر يدلّ علـى ارتفاع و شدّة و صعوبـة ... و إنّما سمّيت العقـوبة عقوبة لأنّها تكون آخراً و ثاني الذنب.

و قال الـراغب: العقب مؤخّـر الرجل و استعير العقـب للولد و ولد الـولد، و العقـوبـة المعـاقبـة و العقـاب يختـص بـالعـذاب، قـال: ﴿فحق عقـاب﴾، ﴿شديد العقاب﴾، ﴿وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به﴾.

أقول: و إنّما سمّي العقاب عقاباً لأنّه يتأخّر عن الجرم و هو يستلزمه.

الخامس و الخمسون: «ذوالفضل»

و قد ورد «ذوالفضل» معرّفـاً و منكراً في الذكر الحكيم ۱۱ مـرّة و وقع وصفاً له سبحانه.

قـال: ﴿إِنَّ اللهَ لَـذُوفَضْـلٍ عَلَـىٰ النـّاسِ وَ لٰكِـنَّ أَكْثَـرَ النـّاسِ لاٰيَشْكُرونَ﴾(البقرة/ ۲۴۳).

و قال سبحانه: ﴿وَ لٰكِنَّ اللهَ ذُوفَضْلٍ عَلىٰ العٰالَمِينَ﴾(البقرة/ ۲۵۱).

و قـال سبحـانـه: ﴿يَخْتَـصُّ بِـرَحْمَتِـهِ مَـنْ يَشٰـاءُ وَ اللهُ ذُوالفَضْـلِ العَظِيمِ﴾(آل عمران/ ۷۴).

و قـال سبحـانـه: ﴿وَ لَقَـدْ عَفـٰا عَنكُـمْ وَ اللهُ ذُوفَضْـلٍ عَلَـىٰ المُؤْمِنِينَ﴾(آل عمران/ ۱۵۲).

و قال سبحانه: ﴿وَ اللهُ ذُوالفَضْلِ العَظِيمِ﴾(الأنفال/ ٢٩)[١].

ترى أنّه سبحانه يعرّف نفسه بكونه ذا الفضل العظيم على المؤمنين و في الوقت نفسه على الناس أجمعين بل على العالمين كلّهم.

قال ابن فارس: الفضل له أصل صحيح يدلّ على زيادة في شيء من ذلك الفضل الزيادة و الخير، و الإفضال: الاحسان.

قال الراغب: كلّ عطيّة لاتلزم من يعطي يقال لها فضل نحو قوله: ﴿وَ اسْأَلُوا اللهَ مِنْ فَضْلِهِ﴾ ـ ﴿ذلك فضل الله﴾ ـ ﴿ذوالفضل العظيم﴾.

و على ذلك فالعطايا و المواهب السنيّة و كلّ ما يسمّى كرماً فهو فضل، فالله سبحانه يتفضّل ـ وراء ما أسماه أجراً ـ بعظائم الفضل.

و أمّا حظّ العبد من هذا الوصف فيمكن أن يقع مظهراً لهذا الاسم في عطاياه النافلة بأن يقوم بعون المستنجد بنحل فضل ما له و إن لم يكن واجباً كما إذا أدّى الفرائض الماليّة.

السادس و الخمسون: «ذو القوّة»

و قد ورد في الذكر الحكيم في مورد واحد قال سبحانه: ﴿إِنَّ اللهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُوالقُوَّةِ الْمَتِينِ﴾(الذاريات/ ٥٨). و يظهر معناه عند البحث عن اسمه سبحانه: «القوي».

---

(١) راجع سورة يونس/ ٦٠، النمل/ ٧٣، غافر/ ٦١.

السابع و الخمسون: «ذو المعارج»

و قد ورد في الذكر الحكيم مرّة واحدة و وقع اسماً له.

قال سبحانه: ﴿سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ * لِلْكَافِرِينَ لَيْسَ لَهُ دَافِعٌ * مِنَ اللهِ ذِي الْمَعَارِجِ * تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَ الرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾(المعارج/ ١ ـ ٤).

أمّا عرج فقد ذكر ابن فارس له أُصولاً ثلاثة و هي: الميل، و العدد، و السموّ و الارتقاء.

ثم قال: العروج: الارتقاء، يقال عرج يعرج عروجا و معرجا، و المعرج: المصعد، قال الله تعالى: ﴿تعرج الملائكة و الروح إليه﴾.

و على ذلك فالمعارج مواضع العروج و هو الصعود مرتبة، بعد مرتبة و منه الأعرج لارتفاع إحدى رجليه عن الأُخرىٰ، و أمّا المراد من هذه الدرجات فهي عبارة عن المقامات المترتبة علوّاً و شرفاً التي تعرج فيها الملائكة و الروح بحسب قربهم من الله و هو من الأُمور الغيبيّة التي يجب الايمان بها و ربّما يفسّر بأنّ المراد مقامات القرب التي يعرج إليها المؤمنون بالايمان و العمل الصالح، قال تعالى: ﴿هُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَاللهِ وَ اللهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ﴾(آل عمران/ ١٦٣). و قال: ﴿لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَ مَغْفِرَةٌ وَ رِزْقٌ كَرِيمٌ﴾(الانفال/ ٤).

و قال: ﴿رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ﴾(المؤمن/ ١٥).

و الوجهان متقاربان غير أنّ الأوّل يخصّ الدرجات بالملائكة و الثاني بالمؤمنين، و قوله سبحانه تعرج الملائكة و الروح إليه يؤيّد الوجه الأوّل.

الثامن و الخمسون: «ذو مغفرة»

و قد ورد في الذكر الحكيم مرّتين و وقع وصفاً له سبحانه، قال سبحانه: ﴿وَ يَسْتَعْجِلُونَكَ بِالسَّيِّئَةِ قَبْلَ الحَسَنَةِ وَ قَدْخَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمُ المَثُلاتُ وَ اِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنّاسِ عَلىٰ ظُلْمِهِمْ وَ اِنَّ رَبَّكَ لَشَدِيدُ العِقابِ﴾(الرعد/ ۶).

و قال سبحانه: ﴿ما يُقالُ لَكَ اِلاّ ما قَدْقِيلَ لِلرُّسُلِ مِنْ قَبْلِكَ اِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ وَ ذُو عِقابٍ اَلِيمٍ﴾(فصّلت/ ۴۳).

و «الغفر» في اللغة بمعنى الستر، قال ابن فارس: عظم بابه الستر، فالغفر و الغفران و الغفر بمعنى يقال غفر الله ذنبه و يقال للمغفر لأنّه يستر الرأس و ستر الذنوب كناية عن الغضّ عنه و عدم المعاقبة عليه و المعاملة مع المجرم كالبريء، و سيوافيك مزيد من التوضيح في تفسير اسم «غافر الذنب».

حرف الراء

التاسع و الخمسون: «ربّ العرش»

و قد ورد لفظ العرش في الذكر الحكيم ٢٢ مرّة و أُضيف إليه الرب ٦ مرّات قال سبحانه:

﴿ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَ هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾(التوبة/ ١٢٩). و قال تعالى: ﴿فَسُبْحَانَ اللهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾(الأنبياء/ ٢٢). و قال سبحانه: ﴿قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمٰوَاتِ السَّبْعِ وَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾(المؤمنون/ ٨٦). و قال عزّ من قائل: ﴿ فَتَعَالَى اللهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لاَ إِلٰهَ إِلاَّ هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ﴾(المؤمنون/ ١١٦).

و قال تعالى: ﴿ اَللهُ لاَ إِلٰهَ إِلاَّ هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾(النمل/ ٢٦). و قال تعالى: ﴿ سُبْحَانَ رَبِّ السَّمٰوَاتِ وَ الْأَرْضِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾(الزخرف/ ٨٢).

ثم إنّ الذكر الحكيم يبيّن خصوصيات عرش الرب بتوصيفه بالعظيم تارة و بأنّه له حملة ثمانية أُخرى، يقول تعالى: ﴿ وَ يَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾(الحاقّة/ ١٧).

و بأنّه تحُفُّه الملائكة ثالثة، يقول تعالى: ﴿وَ تَرَى الْمَلاَئِكَةَ حَافِّينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ﴾(الزمر/ ٧٥).

و قد بلغ العرش في العظمة مكاناً بحيث إنّ الله تعالى يعرّف نفسه به و يقول تعالى: ﴿وَ هُوَ الْغَفُورُ الْوَدُودُ * ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ﴾(البروج/ ١٤و١٥)، و يقول تعالى: ﴿ رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ﴾(غافر/ ١٥).

هذا هو العرش و هذه هي خصوصياته في القرآن المجيد، إنّما الكلام فيما يراد منه في هذه الآيات.

أقول: إنّ «العرش» لغة هو سرير الملك و لاتحتاج إلى ذكر نصوص أهل اللّغة.

قال سبحانه: ﴿وَ رَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ﴾(يوسف/ ١٠٠).

و قال سبحانه في ملكة سبأ: ﴿وَ أُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَ لَهٰا عَرْشٌ عَظِيمٌ﴾(النمل/ ٢٣).

و قال سبحانه: ﴿أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهٰا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ﴾(النمل/ ٣٨).

﴿... قٰالَ نَكِّرُوا لَهٰا عَرْشَهٰا نَنْظُرْ أَتَهْتَدِي أَمْ تَكُونُ مِنَ الَّذِينَ لاٰيَهْتَدُونَ﴾(النمل/ ٤١).

و بما أنّ الأصل في العرش هو الارتفاع.

قال سبحانه: ﴿وَ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنّٰاتٍ مَعْرُوشٰاتٍ وَ غَيْرَ مَعْرُوشٰاتٍ وَ النَّخْلَ وَ الزَّرْعَ مُخْتَلِفاً أُكُلُهُ﴾(الانعام/ ١٤١).

ربّما يطلق على البناء المرتفع.

قال ابن فارس: العريش: بناء من قضبان يرفع و يؤلّف حتى يظلل، و قيل للنبي(صلّى الله عليه و آله و سلّم) يوم بدر: ألا نبني لك عريشاً. و كل بناء يستظل به عرش و عريش، و يقال لسقف البيت عرش.

قال تعالى: ﴿فَهِيَ خٰاوِيَةٌ عَلىٰ عُرُوشِهٰا﴾(الحج/ ٤٥) و المعنى أنّ السقف يسقط ثمّ يتهافت على الجدران ساقطة، و من هذا الباب العريش و هو شبه الهودج يتخذ للمرأة تقعد فيه على بعيرها.

هذا ما يرجع إلى معناه اللغوي و ما يستعمل فيه، لكن الكلام فيما هو المقصود من هذا اللفظ فنقول: ها هنا أقوال نأتي بها:

١ ـ إنّ لله سبحانه عرشاً كعروش الملوك يستقر عليه و يدبّر العالم منه، و هذا هو الذي تصرّ عليه المجسّمة و المشبّهة من الحنابلة، و أمّا الأشاعرة الذين يتظاهرون بالتنزيه لفظاً لامعنى يقولون بهذا المعنى و لكنّهم يضيفون إليه «بلاتكييف» أي أن له سريراً و استقراراً لا كسرير الملوك و استقرارهم و الكيفية مجهولة.

و هناك قصّة تاريخية نقلها السيّاح المعروف بـ«ابن بطوطة» لمـّا زار الشام و شاهد أنّ «ابن تيميّة» صعد المنبر و هو يعظ الناس و يقول:

و كان بدمشق من كبار الفقهاء «تقي بن تيميّة»كبير الشام يتكلّم إلاّ أنّ في عقله شيئاً... فحضرته يوم الجمعة و هو يعظ الناس على منبر الجامع و يذكّرهم، فكان من جملة كلامه: إنّ الله ينزل إلى سماء الدنيا كنزولي هذا، و نزل درجة من درج المنبر، فعارضه فقيه مالكي يعرف بابن الزهراء، و أنكر ما تكلّم به فقامت العامّة إلى هذا الفقيه و ضربوه بالأيدي و النعال ضرباً كثيراً حتى سقطت عمامته...[1].

و هذا المعنى مردود مرفوض عند أهل التنزيه لأنّه تفسير للعرش تفسيراً حرفياً و هو غير جائز في تفسير الكلام العادي فضلاً عن كلام البلغاء، فإنّ المتّبع في تفسير الكلام هو المعنى الجملي التصديقي لا المعنى الافرادي التصوّري، فإذا قال الرجل: إن فلاناً مبسوط اليد أو كثير الرماد، فليس لنا تفسيره ببسط العضو المعروف بحجّة أنّ اليد لفظ موضوع للجارحة، أو حمل كثرة الرماد على معناه الحرفي الملازم لكون بيته غير نظيف بحيث يشمئزّ الإنسان من الدخول إليه، بل يجب تفسير الأوّل بالسخاء، و الثاني بكثرة الطبخ الملازم لكثرة الضيافة التي هي رمز للكرم و السخاء.

و على ضوء هذا يجب إمعان النظر في مجموع الايات الواردة حول العرش

---

(١) رحلة ابن بطوطة: ص ٩٥ طبع بيروت.

حتّى يتبيّن أنّ المراد هل هـو المعنى التصوّري(السريـر)، أو هو المعنى التصـديقي المختلف حسب المقامات.

فإنّ العرش يطلق و يراد غالباً الملك أعني السلطة و الحكم على الناس.

قال الشاعر:

تداركتم الأحلاف قد ثلّ عرشها   و ذبيان إذ ذلّت باقدامها النعل[1]

إنّ المراد من العرش هو نظام الحياة و المراد من ثلّه إزالته، و لأجل ذلك يقال ثلّ عرشه فيما إذا انقلب الـدهر عليه و سائت أحواله [...]ذا و سيوافيك مـزيد توضيح لهذا المعنى عند البحث عن المحتمل الثالث.

٢ ـ العرش: هو الفلك التاسع أو فلك الافلاك في الهيئة البطليموسيّة فقد كان بطليموس يفسّر العالم في الكرات الأربعة(الماء و التراب و النار و الهواء) ثمّ الأفلاك التسعة و كل فلـك يحمل سيارة إلى الفلك السابـع، و الثوابت في الفلك الثـامن ثمّ الفلك التاسع و هو أطلس لانجم فيه، و يـوصف بمحدّد الجهات و ليس بعده خلأ و لاملأ و هو العرش عند بعضهم، و نقل العلاّمـة المجلسي عن المحقّق الداماد في بعض تعليقاته أنّه قال: العرش: هو فلك الأفلاك[2].

و هذا القـول لايحتاج إلى النقـد بعد وضوح بطلان أصـل النظريّة حيـث هدّم العلم الحديث أركان هذه النظرية و أصبحت من مخلّفات الدهر.

٣ ـ إنّ العرش و الاستيلاء عليه كناية عن إحاطته بعالم الوجود و صحيفة الكون تشبيهاً للمعقول بالمحسـوس، فإنّ الملوك إذا جلسوا على عروشهـم و استقرّوا عليها و حولهـم وزراءهم و عمـّالهم، أخذوا بتـدبير أُمـور البلد بإصـدار الأوامر و النـواهي و بالإرشـادات و التوجيهـات المناسبـة، فشبّه استيلاءه سبحـانه علـى عالـم الكون

(١) الشعر لزهير، و لاحظ: مقاييس اللغة ج ٤ ص٢٦٥.

(٢) بحار الانوار ج ٥٨، ص ٥.

و صحيفة الوجود و تدبيره من دون أن يطرأ عليه نصب و لاتعب،باستيلاء الملوك على عروشهم على النحو الذي وصفناه.

و على هـذا المعنىليست للعرش واقعيّة سـوى المعنى الكنائي و هـو السلطة على العالم و الاستيلاء على الوجود كلّه، فتكون النتيجة إنّ للاستيلاء حقيقة تكوينيّة دون العرش.

و يمكن تأييد ذلك بأنّ العرش ربّمـا يطلق على الملك و السلطة و إن لـم يكن هناك سرير كسرير الملوك. قال الشاعر:

إذا ما بنو مروان ثلّت عروشهم　　　و أودت عمّا أودت أيادٍ و حمير

قال الجوهري: ثلّ الله عرشهم أي هدم ملكهم، و يقال للقـوم إذا ذهب عزّهم قد ثلّ عرشهم.

و قال آخر:

أظننت عرشك لايزول و لايغيّر

و قال آخر:

قد استوى بشر على العراق　　　من غير سيف و دم مهراق

و هذا المعنى متحقق بمجرد تحقّق السلطة و إن لم يكن هناك سرير وراءه.

و على الجملة: فهذه النظرية تبتني على كون العرش أمـراً اعتبارياً و الاستيلاء أمراً حقيقياً.

يلاحـظ عليه: انّ هذا المعنى و إن كـان أقرب من سـابقيه إلى الفهم القـرآني ولكنّه يجب أن يكون للعرش حقيقة كالاستيلاء و ذلك لأُمور:

أ ـ لـو كان العـرش أمراً اعتباريـاً فلماذا وصفـه بكونه عظيمـاً و قال سبحـانه: ﴿وربّ العرش العظيم﴾(المؤمنون/ ٨٦).

بناءً علـى أنّ العظيم وصفـاً للعرش دون الربّ و الظـاهر أنّ تـوصيفه بـالعظيم توصيف أمر واقعي بأمر واقعي لاتوصيف أمر اعتباري بمثله.

ب ـ إنّه سبحـانه يذكر للعـرش حملة و يقول: ﴿الَّذِينَ يَحْمِلُـونَ العَرْشَ و من حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ﴾(غافر/ ٧).

ج ـ إنّه سبحانه يـذكر حملة العرش يوم القيامة و إنّهم ثمـانية و يقول سبحانه: ﴿ وَ يَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمانِيَةٌ﴾(الحاقة/ ١٧).

و الظاهر أنّ مرجع ذلك القول إلى الرابع الذي نذكره، أو هما قول واحد.

٤ ـ إنّ للعرش حقيقة تكـوينية كما أنّ للاستيلاء حقيقة كذلـك، غير أنه ليس شيئاً خـاصاً سـوى مجموع الكون و صحيفـة الوجـود فهو عـرشه سبحانـه، فالعـالم بمجرّده و ماديّه و ظاهره و باطنه، عرشه، و عليها تدبيره، و يكون عطف «ربّ العرش العظيم» على قولـه «ربّ السمٰوات السبع» من باب عطف العـام على الخاص، فالله سبحانه مستولٍ علـى ما خلق استيلاءً حقيقيّاً و لايحتاج في إدارة الكـون و تدبيره إلى غيره، فلو كان هناك نظام الأسباب و المسبّبـات و العلل و المعلولات فهو من جنوده في عـالم الكون، و قال سبحـانه: ﴿وَ مَا يَعْلَـمُ جُنُودَ رَبِّـكَ إلاّ هو﴾(المدثر/ ٣١). و قال سبحانه:

﴿ وَ للهِ جُنُـودُ السَّمٰـوٰاتِ وَ الأَرْضِ وَ كَانَ اللهُ عَلِيمـاً حَكِيمـاً﴾(الفتح/ ٤)، و كـذلك الآيـة ٧ من نفـس السورة مـع اختلاف يسيـر فـي آخرهـا حيث قـام «عزيـزاً» مقام «عليماً».

و قد اختار هذا المعنـى شيخنا الصدوق في عقائده حيث قـال: «اعتقادنا في العرش أنّه جملـة جميع الخلق ـ إلى أن قال ـ العرش الذي هو جملـة جميع الخلق حملته ثمانية من الملائكة»[1].

---

(١) عقائد الصدوق: ص٧٤، الطبعة الحجرية.

و يظهر هذا المعنى من الشيخ المفيد غير أنّه فرّق بين العرش المطلق و العرش المحمول، ففسّر الأوّل بالملك و قال: العرش الأوّل هو ملكه، و إستواءه على العرش هو إستيلاءه على الملك، و أمّا العرش الذي تحمله الملائكة هو بعض الملك و هو عرشٌ خلقه الله تعالى في السماء السابعة، و تعبّد الملائكة بحمله و تعظيمه، كما خلق سبحانه بيتاً في الأرض و أمر البشر بقصده و زيارته و الحجّ إليه و تعظيمه كما جاء في الحديث: «إنّ الله تعالى خلق بيتاً تحت العرش سمّاه «البيت المعمور» تحجّه الملائكة في كل عام، و خلق في السماء الرابعة بيتاً سمّاه «الزراح» و تعبّد الملائكة بحجّه و الطواف حوله، وخلق البيت الحرام في الأرض وجعله تحت الزراح - إلى أن قال -: «و لم يخلق الله عرشاً لنفسه ليستوطنه تعالى الله عن ذلك، ولكنّه خلق عرشاً أضافه إلى نفسه تكرمة له و إعظاماً، و تعبّد ملائكة بحمله، كما خلق بيتاً في الأرض و لم يخلقه لنفسه و لاليسكنه تعالى الله عن ذلك، لكنه خلقه لخلقه و أضافه لنفسه إكراماً له و إعظاماً، وتعبّد الخلق بزيارته و الحجّ إليه[1].

و قال العلاّمة المجلسي:

اعلم انّ ملوك الدنيا لمّا كان ظهورهم و اجراء أحكامهم على رعيّتهم إنّما يكون عند صعودهم على كرسيّ الملك و عروجهم على عرش السلطنة، و منهما تظهر آثارهم و تتبيّن أسرارهم، و الله سبحانه لتقدّسه عن المكان لايوصف بمحلّ و لامقرّ و ليس له عرش و لاكرسي يستقرّ عليهما بل يطلقان على أشياء من مخلوقاته»[2].

و هذا هو الظاهر من بعض الروايات، روى الصدوق بسنده عن المفضّل بن عمر، قال: سألت أبا عبدالله عن العرش و الكرسي ما هما؟ فقال: العرش في وجه هو جملة الخلق[3].

---

(١) تصحيح الاعتقاد: ص ٢٩ - ٣١.

(٢) بحار الانوار ج ٥٨، ص٢٧.

(٣) بحار الانوار ج ٥٨، ص ٢٩.

و ها هنا كلام للعلاّمة الطباطبائي(ره) يحقّق ما ذكرنا بشكل بديع و يقول: «إنّ السلطة و الاستيلاء و الملك و الرئاسة و الولاية و السيادة و جميع ما يجري هذا المجرى فينا أُمور وضعيّة اعتبارية ليس في الخارج منها إلاّ آثارها، مثلاً الرئيس لايسمّى رئيساً إلاّ لأن يتبعه الذين نسمّيهم مرؤوسين في إرادته و عزائمه، و ليس هنا للرئاسة واقعيّة إلاّ التخيّل و التشبيه بمعنى تنزيل الرئيس مكان الرأس، و المرؤوسين مكان البدن، فكما أنّ البدن يتبع الرأس، فالمرؤوسون يتبعون الرئيس و قس عليها.

و هذا خلاف ما يوصف به سبحانه من الملك و الاحاطة و الولاية و غيرها، فإنّها معاني حقيقية واقعيّة على ما يليق بساحة قدسه، و على ذلك يجب أن يكون للاستيلاء حقيقة تكوينيّة و لعرشه المتعلّق به واقعيّة مثله.

فالايات كما ترى تدلّ بظاهرها على أنّ العرش حقيقة من الحقائق العينيّة و أمر من الأُمور الخارجية»[1].

٥ ـ إنّ العرش حقيقة من الحقائق العينيّة و هو المقام الذي تجتمع فيه جميع أزمّة الأُمور[2] و بعبارة أُخرى هو المقام الذي يبتدأ منه و تنتهي إليه أزمّة الأوامر و الأحكام الصادرة من الملك، و هو في ذلك و إن كان موجوداً مادّياً إلاّ أنّ المحكمات من الايات مثل قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾(الشورى/ ١١). و قوله: ﴿سُبْحَانَ اللهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾(الصافّات/ ١٥٩) تدلّ على انتفاء الجسم و انه ليس من خواصّه تعالى فينفي من العرش الذي وصفه لنفسه كونه سريراً مؤلّفاً من مادّة معيّنة، ويبقى أصل المعنى و هو أنّه المقام الذي يصدر عنه الأحكام الجارية في نظام الكون هو من مراتب العلم الخارج عن الذات، و المقياس في معرفة ما عبّرنا عنه بأصل المعنى أنّه المعنى الذي يبقى ببقائه الاسم، و بعبارة أُخرى يدور مداره صدق الاسم وإن تغيّرت المصاديق و اختلفت الخصوصيّات.

---

(١) الميزان ج٢ ص١٥٩ ـ ١٦٠ بتلخيص منّا.

(٢) الميزان ج ٨ ص ١٦٠.

و على ضوء هذا ينفى عن العرش ما يلازم المادّيّة من كونها من خشب أو معدن أو على صورة خاصّة، و يبقى ما لايلازم ذلك كوجود مقام تنتهي إليه أزمّة الأُمور و منه تصدر الأحكام(١).

و لو صحّت تلك النظرية لكان العرش بعض الخلق لاكلّه و يكون وجوداً مجرّداً لامادّيّاً حتى يناسب كونه مركزاً لصدور الأحكام و مرجعاً لانتهاء الأُمور إليه.

و مثل ذلك يعدّ من مراتب علمه الفعلي لا الذاتي، فإنّ لعلمه الفعلي مراتب و درجات، و يؤيد هذا التفسير بعض الروايات التي تفسّر العرش بالعلم.

روى عبدالله بن سنان عن الصادق(عليه السلام) في تفسير قول الله عز و جل: ﴿ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمٰوَاتِ وَ الأَرْض﴾. قال(عليه السلام): السموات و الأرض و ما بينهما في الكرسي، و العرش: هو العلم الذي لايقدر أحد به قدره(٢).

روى الكليني بسند صحيح عن صفوان بن يحيى، قال: سألني أبو قرّة المحدّث أن أُدخله على أبي الحسن علي بن موسى الرضا(عليهما السلام)، فاستأذنته فأذن بي، فدخل فسأله عن الحلال و الحرام، ثمّ قال له: أفتقرّ أنّ الله محمول؟ فقال أبوالحسن: كل محمول مضاف إلى غيره محتاج، و المحمول اسم نقص في اللفظ، و الحامل فاعل و هو في اللفظ، مدح... و لم يسمع أحد آمن بالله و عظمته قطّ قال في دعائه: يا محمول. قال أبوقرّة: ﴿ وَ يَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَة﴾ و قال: ﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ العَرْشَ﴾ فقال أبوالحسن(عليه السلام): العرش ليس هو الله و العرش اسم علم و قدرة، و العرش كل شيء، و عرش فيه كل شيء، ثمّ أضاف الحمل إلى غيره، خلق من خلقه لأنّه استعبد خلقه بحمل عرشه و هم حملة علمه، و خلقاً يسبّحون حول عرشه و هم يعملون بعلمه، و ملائكة يكتبون

---

(١) الميزان ج١٤ ص ١٣٩ ـ ١٤٠ بتغيير طفيف.

(٢) التوحيد: باب ٥٢ الحديث ٢٠.

أعمال عباده[1].

و يؤيّد ذلـك ما ذكره أمير المـؤمنين(عليه السلام) في جواب الجـاثليق: فكل شيء محمول والله تبارك وتعالى الممسك لهما أن تزولا و المحيط بهما من شيء وهو حياة كل شيء، و نور كل شيء سبحانه وتعالى عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً[2].

و روى سنان بن سدير عن الصادق(عليه السلام): إنّ الكرسي هو الباب الظاهر من الغيـب الذي منه مطلع البـدع و منها الأشياء كلّهـا، و العرش هو الباب البـاطن الذي يوجد فيـه علم الكيف و الكون و القدر و الحدّ و العلـم و المشيئة... فهما في العلم بابان مقرونان...[3].

الستون، و الواحد و الستون: «الرحمن و الرحيم»

و قد ورد لفظ الرحمن في الذكر الحكيم ٥٧ مّرة و اسم الرحيم ٩٥ مرّة، و وقع الجميع وصفاً له سبحانه.

أمّا الرحمن فقد قورن باسمين:

١ ـ «الرحيم» و هو الأكثر، قال سبحانه: ﴿بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ﴾.

٢ ـ «المستعان»، قال سبحانه: ﴿رَبِّ اُحْكُمْ بِالْحَقِّ وَ رَبُّنَا الرَّحْمٰنُ الْمُسْتَعٰانُ عَلىٰ مٰا تَصِفُونَ﴾(الأنبياء/ ١١٢).

---

(١)البحار ج ٥٨، ص ١٤.
(٢)البحار ج ٥٨، ص١٠ الحديث٨.
(٣)التوحيد: الباب ٥٠، ص ٣٢١ الحديث١.

و أمّا الرحيم فقد قورن بأسماء كثيرة لله سبحانه نشير إليها :

١ ـ «الرحمن» كما عرفت .

٢ ـ «التواب» قال سبحانه: ﴿فَتَلَقَّىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾(البقرة/ ٣٧) .

٣ ـ «الرؤوف» قال سبحانه : ﴿إِنَّ اللهَ بِالنَّاسِ لَرَؤُوفٌ رَحِيمٌ﴾(البقرة/ ١٤٣) .

٤ ـ «الغفور» قال سبحانه : ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَ لاَ عَادٍ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾(البقرة/ ١٧٣) .

٥ ـ «الودود» قال سبحانه حاكياً عن شعيب : ﴿وَ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي رَحِيمٌ وَدُودٌ﴾(هود/ ٩٠) .

٦ ـ «العزيز» قال سبحانه : ﴿وَ إِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ﴾(الشعراء/ ٩) .

٧ ـ «الرب» قال سبحانه : ﴿سَلاَمٌ قَوْلاً مِنْ رَبٍّ رَحِيمٍ﴾(يس/ ٥٨) .

٨ ـ «البرّ» قال سبحانه : ﴿إِنَّا كُنَّا مِنْ قَبْلُ نَدْعُوهُ إِنَّهُ هُوَ الْبَرُّ الرَّحِيمُ﴾(الطور/ ٢٨) .

و الاسمان مشتقان من «الرحم» و قد مضىٰ معناه في تفسير اسمه «أرحم الراحمين» فلانعيد. إنّما الكلام في الفرق بينهما ، و سيوافيك بيانه .

الظاهر من الآيات إنّ العرب في العصر الجاهلي ما كانت تعرف «الرحمن» . قال الزجّاج : «الرحمن» اسم من أسماء الله مذكور في الكتب الاولى و لم يكونوا يعرفونه من أسماء الله فقيل لهم إنّه من أسماء الله و معناه عند أهل اللّغة ذوالرحمة التي لاغاية بعدها في الرحمة ، لأنّ «فعلان» من أبنية المبالغة تقول رجل «ريّان» و«عطشان» في النهاية من الري و العطش ، و فرحان و جذلان إذا كان في النهاية من الفرح و الجذل .

قال سبحانه: ﴿وَ إِذَا قِيلَ لَهُمُ اسْجُدُوا لِلرَّحْمٰنِ قَالُوا وَ مَا الرَّحْمٰنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَ زَادَهُمْ نُفُوراً﴾(الفرقان/ ۶۰). أي زادهم ذكر الرحمن بعداً عن الايمان أو قبول الحقّ و قول النبي.

روى ابن هشام في أمر الحديبية الذي صالح فيه رسول الله مع قريش ثم دعا رسول الله(صلى الله عليه و سلم) عليّ بن أبي طالب ـ رضوان الله عليه ـ فقال: اكتب «بسم الله الرحمن الرحيم» قال: فقال سهيل: لاأعرف هذا و لكن اكتب «باسمك اللّهمّ»، فقال رسول الله(صلّى الله عليه و آله و سلّم): اكتب «باسمك اللّهمّ». فكتبها...[۱].

و أمّا الفرق بينهما فهناك وجوه:

۱ ـ الرحمن بمنزلة اسم العلم من حيث لايوصف به إلاّ الله بخلاف الرحيم لأنّه يطلق عليه و على غيره.

۲ ـ الرحمن: رحمان الدنيا، و الرحيم: رحيم الآخرة.

۳ ـ الرحمن بجميع الخلق، و الرحيم بالمؤمنين خاصّة.

۴ ـ الرحمن برحمة واحدة و الرحيم بمائة رحمة[۲].

و الظاهر هو الثاني و هو المروي عن الامام الصادق(عليه السلام) حيث قال: «الرحمن» اسم خاص بصفة عامّة، و الرحيم اسم عامّ بصفة خاصّة، و هو الظاهر من الصدوق حيث قال: «الرحمن» معناه الواسع الرحمة على عباده يعمّهم بالرزق و الانعام عليهم و هو لجميع العالم، و الرحيم إنّه رحيم بالمؤمنين يخصّهم برحمته في عاقبة أمرهم كما قال الله عزّ و جلّ: ﴿وَ كَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيماً﴾ و الرحمان و الرحيم اسمان مشتقّان من الرحمة على وزن ندمان و نديم[۳].

---

(۱) السيرة النبوية ج ۲، ص ۳۱۷.
(۲) مجمع البيان ج ۱، ص ۲۱.
(۳) التوحيد للصدوق: ص ۲۰۳.

و أوضحه الرازي بقوله: «و قال جعفر الصادق(عليه السلام): اسم الرحمان خاصّ بالحق، عامّ في الأثر، لأنّ رحمته تصل إلى البرّ و الفاجر، و اسم الرحيم عامّ في الاسم خاص في الأثر لأنّ اسم الرحيم قديقع على غير الله تعالى، فهو من هذا الوجه عامّ إلاّ انّه خاص في الأثر لأنّ هذه الرحمة مختصّة بالمؤمنين».

ثم استدلّ على ذلك بأنّ بناء وضع «الرحمان» للمبالغة يقال رجل غضبان وشبعان، و رجل عريان هو الذي لاثوب له أصلاً، فإن كان له ثوب خلق، فقد يقال له إنّه عار و لايقال إنّه عريان، و أمّا الرحيم فهو رحيم و الفعيل قديكون بمعنى الفاعل كالسميع بمعنى السامع، و بمعنى المفعول كالقتيل بمعنى المقتول و ليس في واحد منهما كبير مبالغة.

أضف إلى ذلك انّ كثرة المباني تدلّ على كثرة المعاني، و حروف الرحمان أكثر من حروف الرحيم[1].

ثمّ إنّه يمكن استظهاره من بعض الآيات، نرى أنّه سبحانه إنّما يخاطب الكلّ أو خصوص الكافر يقول ﴿ الرَّحْمٰنُ عَلَى العَرْشِ اسْتَوَى﴾(طه/ ٥). و يقول: ﴿قُلْ مَنْ كَانَ فِي الضَّلاَلَةِ فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمٰنُ مَدّاً﴾(مريم/ ٧٥). و الأوّل خطاب للعامّ والثاني يخص مفاده بالكافر، و في الوقت نفسه يخصّ المؤمنين بالرحيم يقول: ﴿وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيماً﴾(الأحزاب/ ٤٣) و يقول: ﴿إِنَّهُ بِهِمْ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ﴾(التوبة/ ١١٧).

و على ضوء هذا فالرحمان و إن كان يفيد الرحمة العامّة للكلّ إلاّ أنّ الرحيم يفيد الرحمة الخاصّة بالمؤمنين، فكان الرحمان كالأصل و الرحيم كالزيادة في التشريف، و الأصل يجب تقديمه على الزيادة كقوله: ﴿لِلَّذِينَ اَحْسَنُوا الحُسْنىٰ وَزِيٰادَة﴾(يونس/ ٢٦).

---

(١)لوامع البينات: ص ١٥٢ ـ ١٧٢.

و أمّا حظ العبد من اسميه تعالى فحظ العبد من اسم «الرحمان» أن يكون كثير الرحمة على الناس و حظه من اسم الرحيم أن يكون عطوفاً بالمؤمنين، فلو صحّ ما روي عن النبي(صلّى الله عليه و آله و سلّم) أنّه قال: «تخلّقوا بأخلاق الله» فمعناه التشبّه بالاله بقدر الطاقة البشرية و صيرورة الإنسان مظهراً لاسمائه إلاّ فيما خرج كقوله: «المصوّر»[1].

الثاني و الستون: «الرؤوف»

و قد جاء «الرؤوف» في الذكر الحكيم ١١ مرّة و وقع الجميع اسماً له سبحانه و اقترن بـ«العباد» تارة، و بالرحيم أُخرى، قال سبحانه: ﴿وَ يُحَذِّرُكُمُ اللهُ نَفْسَهُ وَ اللهُ رَؤُوفٌ بِالْعِبادِ﴾(آل عمران/ ٣٠).

و قال: ﴿وَ مَا كَانَ اللهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللهَ بِالنَّاسِ لَرَؤُوفٌ رَحِيمٌ﴾(البقرة/ ١٤٣).

و أمّا معناه فقال ابن فارس: «الرؤوف كلمة واحدة تدل على رقّة و رحمة».

قال الله تعالى: ﴿وَ لاَتَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِى دِينِ اللهِ﴾(النور/ ٢).

وقال سبحانه: ﴿وَ جَعَلْنَا فِى قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً﴾(الحديد/ ٢٧).

و قال جرير:

يرى للمسلمين عليه حقّاً ... كفعل الوالد الرؤوف الرحيم

و اطلاقه على الله سبحانه بالتجريد عمّا يلازم الوجود الامكاني من الرقة في القلب، و التأثّر عن الشيء و الأخذ بالنتيجة كما هو الضابطة في كثير من أسمائه سبحانه.

---

(١)لوامع البينات: ص ١٦٧ بتلخيص منّا.

ثمّ انّ الرؤوف بقدّم على الرحيم في جميع الايات فما هو وجهه؟

يمكن أن يقال: إنّ الرحمة كمال حال في الرؤوف يدعوه إلى ايصال الاحسان إلى الغير، و الحال انّ الرحيم معنى يحصل من مشاهدة المرحوم في فاقة و ضعف وحاجة، و من المعلوم كون الأوّل أكمل في مجال الفضيلة، و لعلّه لذلك قدّم الرؤوف على الرحيم.

قال الصدوق: «الرؤوف معناه الرحيم و الرأفة الرحمة»[1].

الثالث و الستون: «الرزّاق»

جاء في الذكر الحكيم مرّة واحدة و وقع إسماً له.

قال سبحانه: ﴿إِنَّ اللهَ هُوَ الرزَّاقُ ذُوالقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾(الذاريات/ ٥٨).

كما انّه سبحانه وصف بـ«خير الرازقين» ٥ مرّات.

قال سبحانه: ﴿ وَ ارْزُقْنَا وَ اَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾(المائدة/ ١١٤).

قال سبحانه: ﴿ لَيَرْزُقَنَّهُمُ اللهُ رِزْقاً حَسَناً وَ إِنَّ اللهَ لَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾(الحج/ ٥٨).

و قال سبحانه: ﴿ أَمْ تَسْئَلُهُمْ خَرْجاً فَخَرَاجُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَ هُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾(المؤمنون/ ٧٢).

و قال سبحانه: ﴿وَ مٰا اَنْفَقْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُ وَ هُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾(سبأ/ ٣٩).

و قال سبحانه: ﴿قُلْ مٰا عِنْدَ اللهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهْوِ وَ مِنَ التِّجٰارَةِ وَ اللهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾(الجمعة/ ١١).

---

(١) التوحيد للصدوق: ص ٢٠٤.

و قد دل غير واحد من الآيات على أنّ رزق العباد و الدوابّ على الله سبحانه.

قال عزّ و جلّ: ﴿ وَ مَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ إِلاَّ عَلَى اللهِ رِزْقُهَا﴾(هود/ ۶).
و دلّت بعض الايات على أنّ منبع الرزق و مصدره هو السماء.

قال سبحانه: ﴿وَ فِي السَّمٰاءِ رِزْقُكُمْ وَ مٰا تُوعَدُونَ﴾(الذاريات/ ۲۲).

فلو كان المراد من السماء هو السماء المحسوس، فالمراد من الرزق إمّا هو المطر كما عليه قوله سبحانه:

﴿ وَ مٰا أَنْزَلَ اللهُ مِنَ السَّمٰاءِ مِنْ رِزْقٍ فَأَحْيٰا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهٰا﴾(الجاثية/ ۵).
أو الأعم منه و من الأنوار و الأشعّة الحيوية إلى غير ذلك من الأُمور النازلة من السماء إلى الأرض.

و أمّا الرزق فقد فسّره ابن فارس بعطاء الله جلّ ثناؤه.

و قال الراغب: الرزق يقال للعطاء الجاري تارة دنيوياً كان أم أُخروياً، و للنصيب تارة و لما يصل به إلى الجوف و يتغذى به تارة.

فالأوّل مثل قول القائل: «أعطى السلطان رزق الجند»، و الثاني: ﴿وَ تَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبُونَ﴾(الواقعة/ ۸۲) أي تجعلون نصيبكم من النعمة تحرّى الكذب، و أمّا الثالث فقوله: ﴿فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ﴾(الكهف/ ۱۹) أي بطعام يتغذى به، و قديطلق على الرزق الأُخروي.

قال سبحانه في حقّ الشهداء في سبيل الله: ﴿بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾(آل عمران/ ۱۶۹).

و الظاهر أنّ المراد من الرزق هو كل ما يحتاج إليه الإنسان في مأكله و ملبسه و مسكنه و لايختصّ بما يصل إلى الجوف و إن كان هو الرزق البارز.

قال الحكيم السبزواري: إنّ رزق كل مخلوق ما به قوام وجوده، و كماله

اللائق به، فرزق البدن ما به نشوؤه و كماله، و رزق الحسّ، ادراك المحسوسات، و رزق الخيال، ادراك الخياليات من الصور و الأشباح المجرّدة عن المادة دون المقدار، و رزق الوهم، المعاني الجزئية، و رزق العقل، المعاني الكلّية و العلوم الحقّة من المعارف المبدئيّة و المعاديّة، فالرزق في كلٍ بحسبه[1].

قال الصدوق: «معناه انّه عزّ و جلّ يرزق عباده برّهم و فاجرهم»[2].

و على كلّ تقدير فالرزّاق اسم خاص لله سبحانه، يقال لخالق الرزق و معطيه و مسبّبه، و كونه سبحانه رازقاً بالتسبيب يجتمع مع كون العباد يرزق بعضهم بعضاً أيضاً.

قال سبحانه: ﴿وَ ارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَ اكْسُوهُمْ﴾(النساء/ ٥) لأنّ كل ما في يد العبد فهو لله سبحانه فهو ينفق ممّا آتاه الله، و بذلك يعلم أنّ المفاضلة في قوله سبحانه: ﴿خير الرازقين﴾ على هذا الأساس.

و قال الرازي: إنّ رزق الأبدان بالأطعمة، و رزق الأرواح بالمعارف و هذا أشرف الرازقين، فإنّ ثمرتها حياة الأبد و ثمرة الرزق الظاهر قوّة الجسد إلى مدّة قريبة الأمد، و من أسباب سعة الرزق، الصلاة. قال تعالى: ﴿وَ أْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلاَةِ وَ اصْطَبِرْ عَلَيْهَا لاَ نَسْأَلُكَ رِزْقاً نَحْنُ نَرْزُقُكَ﴾(طه/ ١٣٢).

و أمّا حظ العبد من هذا الاسم فهو أن يجعل يده خزانة لربّه فكل ما وجده أنفقه على عباده على غرار قوله سبحانه: ﴿وَ الَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَ لَمْ يَقْتُرُوا وَ كَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَاماً﴾(الفرقان/ ٦٧).

---

(١)شرح الأسماء الحسنى الواردة في الدعاء المعروف بالجوشن الكبير: ص ٦.

(٢)التوحيد: ص ٢٠٤.

الرابع و الستون: «رفيع الدرجات»

و قد ورد في الذكر الحكيم مرّة و وقع وصفاً له.

قال سبحانه: ﴿ رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُوالعَرْشِ يُلْقِى الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنْذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ﴾(غافر/ ١٥).

و قد وصف سبحانه في هذه الاية بصفات ثلاث:

١ ـ رفيع الدرجات.

٢ ـ ذوالعرش.

٣ ـ يلقي الروح من أمره على من يشاء من عباده لينذر يوم التلاق.

و في الأوّل احتمالات:

منها: إنّ الرفيع بمعنى الرافع أي رافع درجات الأنبياء و الأولياء في الجنّة[1].

و منها: رافع السماوات السبع التي منها تصعد الملائكة.

و منها: إنّه كناية عن رفعة شأنه و سلطانه.

أمّا الثاني: أعني «ذوالعرش» فقد مرّ في تفسير اسم «رب العرش».

و أمّا الثالث: فالظاهر أنّ المراد من الروح هو الوحي بقرينة قوله: ﴿عَلَى مَنْ يَشَاء مِنْ عِبَادِهِ﴾ و المراد منهم رسله سبحانه المصطفون بالرسالة، و المراد من الإلقاء هو إلقاء الوحي في القلب.

و احتمال كون المراد من «الروح» جبرئيل أو غيره، لايناسب مع قوله: «يلقي» فهو بإلقاء المعاني أنسب و بذلك فسّرنا قوله سبحانه: ﴿ وَ كَذٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً

(١) بل رافع درجة كل موجود نازل الى درجة رفيعة، كرفعة درجة التراب و النبات الى أعلى منهما، فالانسان كان تراباً و الحيوان كان نباتاً فرفع درجتهما.

مِنْ اَمْرِنٰا مٰا كُنْتَ تَدْرِى مَا الكِتٰابُ وَ لاٰ الإِيمٰانُ وَ لٰكِنْ جَعَلْنٰاهُ نُوراً نَهْدِى بِهِ مَنْ نَشٰاءُ مِنْ عِبٰادِنٰا و اِنَّكَ لَتَهْدِى اِلٰى صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾(الشورى/ ٥٢).

الخامس و الستون «الرقيب»

جاء «الرقيب» في الذكر الحكيم ٥ مرّات و وقع وصفاً له سبحانه في موارد ثلاث.

قال سبحانه حاكياً عن المسيح: ﴿فَلَمّٰا تَوَفَّيْتَنِى كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ﴾(المائدة/ ١١٧).

و قال سبحانه: ﴿اِنَّ اللهَ كٰانَ عَلَيْكُمْ رَقِيباً﴾(النساء/ ١).

و قال سبحانه: ﴿وَ كٰانَ اللهُ عَلىٰ كُلِّ شَىْءٍ رَقِيباً﴾(الأحزاب/ ٥٢).

أمّا معناه فقد قال ابن فارس: له أصل واحد مطّرد يدلّ على انتصاب لمراعاة شيء و من ذلك الرقيب و هو الحافظ، و المرقب: المكان العالي يقف عليه الناظر[١].

و أمّا «الراغب»: فجعل الأصل له الرقبة و أنّه اشتق منها سائر المعاني، قال الرقبة: اسم للعضو المعروف، و الرقيب: الحافظ و ذلك امّا لمراعاته رقبة المحفوظ و امّا لرفعة رقبته، قال: ﴿ وَ ارْتَقِبُوا إِنِّى مَعَكُمْ رَقِيبٌ﴾.

و على أي تقدير فالرقيب و الشهيد بمعنى واحد أو متقاربي المعنى.

قال سبحانه: ﴿وَ كُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيداً مٰا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمّٰا تَوَفَّيْتَنِى كُنْتَ اَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَ اَنْتَ عَلىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾(المائدة/ ١١٧).

---

(١)مقاييس اللغة ج ٢ ص ٤٢٧.

و المراد شهادته سبحانه أعمال الأُمّة و حفظه لها .

قال سبحانه : ﴿وَ مَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الأَرْضِ وَ لا فِي السَّمَاءِ﴾(يونس/ ٦١) .

و قال سبحانه : ﴿يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الأَرْضِ وَ مَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَ مَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَ مَا يَعْرُجُ فِيهَا وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَ اللهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾(الحديد/ ٤) .

قال الصدوق : «الرقيب معناه الحافظ بمعنى فاعل ، و رقيب القوم حارسهم»[1] .

(١)التوحيد : ص ٢٠٤ .

حرف السين

السادس و الستون: «سريع الحساب»

و قد ورد «سريع الحساب» في الذكر الحكيم في ثمانية موارد و وقع الكل وصفاً له سبحانه.

قال سبحانه: ﴿أُولٰئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِمّا كَسَبُوا وَ اللهُ سَرِيعُ الْحِسابِ﴾(البقرة/ ٢٠٢).

و قال: ﴿وَ مَنْ يَكْفُرْ بِآياتِ اللهِ فَإِنَّ اللهَ سَرِيعُ الْحِسابِ﴾(آل عمران/ ١٩).

و قال: ﴿أُولٰئِكَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ إِنَّ اللهَ سَرِيعُ الْحِسابِ﴾(آل عمران/ ١٩٩).

قال سبحانه: ﴿لِيَجْزِيَ اللهُ كُلَّ نَفْسٍ ما كَسَبَتْ إِنَّ اللهَ سَرِيعُ الْحِسابِ﴾(إبراهيم/ ٥١)[١].

و قد جاء هذا الاسم في ثنايا البحث عن جزاء أعمال العباد سواء أكان خيراً أم شراً، و لايختصّ بالثاني لما في قوله سبحانه: ﴿أُولٰئِكَ لَهُمْ اَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ اِنَّ اللهَ سَرِيعُ الْحِسابِ﴾ و الحساب في اللّغة بمعنى العد، تقول حسبت الشيء أحسبه حَسْباً و حُسباناً.

قال تعالى: ﴿اَلشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ بِحُسْبانٍ﴾.

---

(١) لاحظ: المائدة/ ٤، و الرعد/ ٤١، و النور/ ٣٩، و غافر/ ١٧.

و من هذا الباب الحَسَب الذي يعدّ من الإنسان، قال أهل اللّغة معناه أن يعدّ آباءً أشرافاً[1].

و قال الراغب: «الحساب استعمال العدد، قال تعالى: ﴿لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَ الحِسَابِ﴾هذا ما يرجع إلى الحساب، و امّا ما يرجع إلى المضاف أعني سريع فالسرعة ضد البطء.

قال تعالى: ﴿وَ سَارِعُوا اِلىٰ مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾. ﴿وَ يُسَارِعُونَ فِي الخَيْرَاتِ﴾[2].

ثمّ إنّ توصيفه بسريع الحساب امّا لأجل نفوذ إرادته و تحقّق كلّ شيء بعد مشيئته بلابطء و سكون.

قال سبحانه: ﴿ اِنَّمَا اَمْرُهُ اِذَا اَرَادَ شَيْئاً اَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾(يس/ ٨٢).

أو كونه مجرداً بل فوقه، و جميع الأمكنة و المكانيات سواء، و كل حاضر لديه، و ليس هناك ماض و لااستقبال، «لايشغله شأن عن شأن» فيسرع في وصول الجزاء لكيلا يمنع الحقّ عمّن له الحقّ.

و سئل أمير المؤمنين عن محاسبة الله فقال: «يحاسب الخلائق كلهم دفعة واحدة كما يرزقهم دفعة»[3].

فسريع الحساب اسم من أسماء الله الحسنى و هو عامّ شامل للدنيا و الآخرة معاً، و قدعرفت أنّ ملاك السرعة هو تحقّق كل ما أراد بلافصل ،و حضور الكل لديه دفعة واحدة.

قال سبحانه: ﴿ وَ وَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِراً وَ لَايَظْلِمُ رَبُّكَ اَحَداً﴾(الكهف/ ٤٩).

---

(١)مقاييس اللغة ج ٢، ص ٦٠.

(٢)المفردات: ص ٢٣٠.

(٣)شرح الأسماء الحسنى: ص ٤٧.

و قال سبحانه : ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مٰا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَراً وَ مٰا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ﴾(آل عمران/ ٣٠).

فكأنّهم يرون أنفسهم مشتغلين بالصلاة و غيرها من الحسنات أو مكتسبين للسيئات فيرون ما كانوا يرتكبونها من السيئات ، فلايمكن لهم إنكار شيء من صغير وكبير فيحاسب كل نفس بسرعة.

أضف إلى ذلك الشهود و أخصّ بالذكر صحيفة الأعمال التي لاتغادر صغيرة و لاكبيرة.

قال سبحانه : ﴿ وَ كُلَّ إِنْسٰانٍ أَلْزَمْنٰاهُ طٰائِرَهُ فِى عُنُقِهِ وَ نُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيٰامَةِ كِتٰاباً يَلْقٰاهُ مَنْشُوراً* إِقْرَأْ كِتٰابَكَ كَفىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيباً﴾(الاسراء/ ١٣و١٤).

و يقول سبحانه : ﴿ وَ وُضِعَ الْكِتٰابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمّٰا فِيهِ وَ يَقُولُونَ يٰا وَيْلَتَنٰا مٰا لِهٰذَا الْكِتٰابِ لاٰيُغٰادِرُ صَغِيرَةً وَ لاٰ كَبِيرَةً إِلاّٰ أَحْصٰيهٰا﴾(الكهف/ ٤٩).

و مع هذه الشهود لايبقىٰ للعبد أي ريب في حسابه و جزائه فهو حقاً «أسرع الحاسبين».

نعم شهوده سبحانه على العباد أزيد ممّا ذكرنا ، و من أراد التفصيل فليرجع إلى الفصل الذي خصّصناه به عند البحث عن المعاد.

و بذلك علم معنى اسمه الاخر «أسرع الحاسبين» و قدمرّ في محلّه. نعم ليس المراد من الحساب الجزاء و لاالعقاب و إن كان الحساب لغاية الجزاء ، و بذلك يعلم الفرق بين «سريع الحساب» و «سريع العقاب» فالفرق بينهما كالفرق بين الغاية و ذيها.

السابع و الستون: «سريع العقاب»

و قدجاء في الذكر الحكيم في موردين و وقعا إسماً له سبحانه.

قال سبحانه: ﴿ وَ هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلائِفَ الْأَرْضِ وَ رَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجاتٍ لِيَبْلُوَكُمْ فِي ما آتاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقابِ وَ إِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾(الأنعام/ ١٦٥).

و قال سبحانه: ﴿وَ إِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكَ لَيَبْعَثَنَّ عَلَيْهِمْ إِلى يَوْمِ الْقِيامَةِ مَنْ يَسُومُهُمْ سُوءَ الْعَذابِ إِنَّ رَبَّكَ لَسَرِيعُ الْعِقابِ وَ إِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾(الأعراف/ ١٦٧).

أمّا السرعة فقد مضى معناه و أمّا العقاب فعن الخليل أنّه قال: كلّ شيء يعقب شيئاً فهو عقيبه، و لأجل ذلك يطلق على الليل و النهار العقيبان، و إنّما سمّيت العقوبة عقوبة لأنها تكون آخراً و ثاني الذنب[1] و كأنّ الذنب يخلف العقاب و يعقبه، قال الراغب: العقب مؤخّر الرجل، و العقوبة و المعاقبة تختصّ بالعذاب.

قال سبحانه: ﴿فَحَقَّ عقاب ـ شديد العقاب ـ وَ إِنْ عاقَبْتُمْ فَعاقِبُوا بِمِثْلِ ما عُوقِبْتُمْ بِهِ﴾ و التعقيب أن يأتي بشيء بعد آخر.

و كونه سبحانه «شديد العقاب» ليس بمعنى كونه كذلك دائماً و إنّما يختصّ ذلك بموارد تستوجب سرعة العقاب، كطغيان العبد و عتوّه فيسرع إليه العقاب ويأخذه بأشدّه.

و لأجل عدم كونه فعلاً له سبحانه على الدوام؛ ضمّ إليه في الآيتين الاسمين الآخرين و قال «إنّه لغفور رحيم» و لو كان فعلاً له سبحانه على نحو الاستمرار لما صحّ الجمع بين الاسمين، يقول سبحانه: ﴿ وَ يَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذابِ وَ لَوْلا أَجَلٌ مُسَمًّى لَجاءَهُمُ الْعَذابُ وَ لَيَأْتِيَنَّهُمْ بَغْتَةً وَ هُمْ لايَشْعُرُونَ * يَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذابِ وَ إِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكافِرِينَ ﴾(العنكبوت/ ٥٣و٥٤).

---

(١)معجم مقاييس اللغة ج ٤ ص ٧٧ ـ ٧٨ بتلخيص.

و بذلك يتّضح كون العقاب على قسمين: قسم يعمّ الظالم في العاجل و قسم يشمله في الآجل كل ذلك لحكمة خاصّة هو واقف عليها، غير أنّ رحمته و غفرانه سبقا غضبه و عقابه.

قال سبحانه: ﴿وَ لَوْ يُعَجِّلُ اللهُ لِلنَّاسِ الشَّرَّ اسْتِعْجَالَهُمْ بِالْخَيْرِ لَقُضِيَ إِلَيْهِمْ أَجَلُهُمْ فَنَذَرُ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾(يونس/ ١١).

الثامن و الستون: «السلام»

قد ورد لفظ «السلام» في الذكر الحكيم معرّفاً سبع مرّات و منكراً خمساً و ثلاثين مرّة و وقع في مورد واحد اسماً له سبحانه، و قال:

﴿هُوَ اللهُ الَّذِي لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾(الحشر/ ٢٣).

أمّا السلام لغة، فقد قال ابن فارس: معظم بابه من الصحّة و العافية، فالسلامة أن يسلم الإنسان من العاهة و الأذى، قال أهل العلم: الله جلّ ثناؤه هو السلام، لسلامته ممّا يلحق المخلوقين من العيب و النقص و الفناء. قال الله جلّ جلاله: ﴿وَ اللهُ يَدْعُو إِلَىٰ دَارِ السَّلَامِ﴾.

و قال الراغب: السلامة: التعرّي من الآفات الظاهرة و الباطنة قال: «بقلب سليم» أي متعرٍّ من الدغل و هذا في الباطن، و قال تعالى: ﴿مُسَلَّمَةٌ لَا شِيَةَ فِيهَا﴾ و هذا في الظاهر، و قال تعالى: ﴿لَهُمْ دَارُ السَّلَامِ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ أي السلامة، و السلامة الحقيقيّة ليست إلاّ في الجنّة إذ فيها بقاء بلا فناء، و غنى بلا فقر، و عزّ بلا ذلّ، و صحّة بلا سقم، و قيل «السلام» اسم من أسماء الله تعالى وصف بذلك حيث لا تلحقه العيوب و الآفات التي تلحق الخلق[1].

---

(١) المفردات: ص ٢٣٩.

و لمّا كان السلام من السلامة دعا سبحانه في حقّ يحيى بقوله: ﴿وَ سَلَامٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَ يَوْمَ يَمُوتُ وَ يَوْمَ يُبْعَثُ حَيّاً﴾(مريم/ ١٥)، و إنّما خصّ المواطن الثلاثة بالدعاء لأنّ أوحش ما يكون الخلق فيه هو يوم ولد، و يوم يموت، و يوم يبعث.

ففي الأوّل يرى نفسه خارجاً عمّا كان فيه، و في الثاني يرى قوماً لم يكن عاينهم، و في الثالث يرى نفسه في محشر عظيم، فأكرم الله يحيى في هذه المواضع الثلاثة و خصّه بالسلامة من آفاتها، و المراد أنّه سلّمه من شرّ هذه المواطن و آمنه من خوفها[1].

أقول: لاشكّ انّ السلام من أسماء الله سبحانه كما هو صريح آية سورة الحشر كما عرفت، و ترديد الراغب فيه لاوجه له، إنّما الكلام في معناه فهناك احتمالان:

١ ـ أن يكون المراد من السلام انّه ذوالسلام و وصف به مبالغة في وصف كونه سليماً من النقائص و الآفات كما يقال رجل عدل.

٢ ـ أن يكون المراد من السلام كونه معطياً للسلامة و هو تعالى خلق الخلق سويّاً و قال: ﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمٰنِ مِنْ تَفَاوُتٍ﴾ (الملك/ ٣)، و قال: ﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ﴾(طه/ ٥٠).

إنّما الكلام في الفرق بينه و بين «القدّوس» الوارد في الآية أيضاً.

قال سبحانه: ﴿هُوَ اللهُ الَّذِي لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ المَلِكُ القُدُّوسُ السَّلَامُ﴾ فما هو الفرق بين الاسمين و يحتمل كون القدّوس من صفات الذات، و السلام من صفات الفعل فهو منزّه ذاتاً و فعلاً عن النقص.

و يحتمل أن يكون القدّوس أكثر مبالغة في التنزيه من السلام فهو يشير إلى براءته سبحانه عن جميع العيوب في الماضي و الحاضر و المستقبل، و عن العيب الظاهر و الباطن، و لكن السلام أضيق دلالة من هذا، فلعلّه مختص بالبراءة عن

(١) لوامع البينات للرازي: ص ١٨٧، نقلاً عن سفيان بن عيينة.

العيوب في الزمن المستقبل .

هذا إذا فسّر السلام بمعنى ذي السلامة ، و أمّا لو فسّر بكونه معطي السلامة كما هو أحد الاحتمالين فالفرق بينه و بين القدّوس واضح ، فالقدّوس صفة ذات ، والسلام صفة فعل ، و لايبعد هذا المعنى بملاحظة ما ورد من الايات حول «السلام» وهو سبحانه «يدعو إلى دار السلام» و «لهم دار السلام» فالله سبحانه هو معطي السلامة .

و أمّا حظّ العباد من هذا الاسم فله أن يطلب سلامة الدين و الدنيا و يتجنّب عن العيوب .

قال سبحانه : ﴿وَ ذَرُوا ظَاهِرَ الإِثْمِ وَ بَاطِنَهُ﴾(الأنعام/ ١٢٠) . و يكون ذا قلب سليم .

قال سبحانه : ﴿إِلاَّ مَنْ أَتَى اللهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾(الشعراء/ ٨٩) .

حرف الشـــين

التاسع و الستون: «الشاكر»

قدورد لفظ «الشاكر» في الذكر الحكيم مفرداً أربع مرات و وقع اسماً له سبحانه في موردين قال: ﴿وَ مَنْ تَطَوَّعَ خَيْراً فَإِنَّ اللهَ شاكِرٌ عَلِيمٌ﴾(البقرة/ ١٥٨) و قال: ﴿مَا يَفْعَلُ اللهُ بِعَذابِكُمْ إِنْ شَكَرْتُمْ وَ آمَنْتُمْ وَ كانَ اللهُ شاكِراً عَلِيماً﴾(النساء/ ١٤٧).

و أمّا «الشكور» فقد جاء في الذكر الحكيم ١٢ مرّة و وقع اسماً له سبحانه في موارد.

قال سبحانه: ﴿لِيُوَفِّيَهُمْ أُجُورَهُمْ وَ يَزِيدَهُمْ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّهُ غَفُورٌ شَكُورٌ﴾(فاطر/ ٣٠).

و قال سبحانه: ﴿إِنَّ رَبَّنا لَغَفُورٌ شَكُورٌ﴾(فاطر/ ٣٤).

و قال سبحانه: ﴿وَ مَنْ يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَزِدْ لَهُ فِيها حُسْناً إِنَّ اللهَ غَفُورٌ شَكُورٌ﴾(الشورى/ ٢٣).

و قال سبحانه: ﴿إِنْ تُقْرِضُوا اللهَ قَرْضاً حَسَناً يُضاعِفْهُ لَكُمْ وَ يَغْفِرْ لَكُمْ وَ اللهُ شَكُورٌ حَلِيمٌ﴾(التغابن/ ١٧).

ترى أنّه استعمل تارة مع اسم «غفور» و أُخرى مع «حليم» و هذا يعرب عن صلة بينهما و بين «الشكور»، و أمّا معناه فقد ذكر ابن فارس له أُصولاً أربعة نكتفي بذكر المعنى الأوّل فإنّه المناسب لهذا الاسم.

قال: الشكر الثناء على الإنسان بمعروف يوليكه، و يقال إنّ حقيقة الشكر

الرضا باليسير، يقولون: فرس «شكور» إذا كفاه لسمنه العلف القليل. و قال الراغب: الشكر تصوّر النعمة و اظهارها، قيل و هو مقلوب الكشر أي الكشف و يضادّه الكفر وهو نسيان النعمة وسترها، ودابّة شكور: مظهرة بسمنها اسداء صاحبها إليها، فالشكر على هذا هو الامتلاء من ذكر المنعم، وإذا وصف الله بالشكر فإنّما يعني به انعامه على عباده و جزاءه بما أقاموه من العبادة، يقال ناقة شكرة: ممتلئة الضرع من اللبن.

أقول: إذا كان الشكر بمعنى عرفان الاحسان فما معنى توصيفه بأنّه «شاكر» أو «شكور» و هو المحسن إلى عباده المنعم عليهم؟

و بعبارة أُخرى: إذا كان الشكر هو الثناء على المحسن فما معنى ثناؤه سبحانه على المحسن و لامحسن سواه؟

و بعبارة أُخرى: إذا كان الشكر هو مقابلة من أحسن اليه بالاحسان، فكيف يصدق هذا في حقّه سبحانه فمن الذي يحسن اليه؟ و لو أُحسن اليه بشيء، فهو ملكه لاملك المُحسِن، و لأجل ذلك ذهب بعض المفسّرين إلى أنّ تسميته بكونه شاكراً أو شكوراً من باب المجاز، و المراد مجازاة الشاكر بالثواب فهو سبحانه يقبل شكر الشاكر بالجزاء عليه.

قال الصدوق: إنّه سبحانه لمّا كان مجازياً للمطيعين على طاعتهم جعل مجازاتهم شكراً لهم على المجاز كما سمّيت مكافأة المنعم شكراً[1].

و يمكن أن يقال: إنّ الاستعمال من باب الحقيقة استلهاماً من قوله سبحانه: ﴿إِنْ تُقْرِضُوا اللهَ قَرْضاً حَسَناً يُضَاعِفْهُ لَكُمْ وَ يَغْفِرْ لَكُمْ وَ اللهُ شَكُورٌ حَلِيمٌ﴾.

فكما أنّ نسبة الاستقراض عليه بنوع من التوسّع فهكذا توصيفه سبحانه بكونه شاكراً أو شكوراً به أيضاً.

---

(١) توحيد الصدوق: ص ٢١٦.

قال العلاّمة الطباطبائي: و الله سبحانه و إن كان محسناً قديم الإحسان و منه كل الاحسان لايد لأحد عنده، حتى يستوجبه الشكر، إلاّ أنّه جلّ ثناؤه عدّ الأعمال الصالحة التي هي في الحقيقة احسانه إلى عباده، احساناً من العبد إليه، فجازاه بالشكر و الاحسان و هو احسان على احسان.

قال تعالى: ﴿ هَلْ جَزَاءُ الإِحْسَانِ إِلاَّ الإِحْسَانُ﴾(الرحمن/ ٦٠).

و قال تعالى: ﴿إِنَّ هٰذَا كَانَ لَكُمْ جَزَاءً وَ كَانَ سَعْيُكُمْ مَشْكُوراً﴾(الإنسان/ ٢٢).

فاطلاق الشاكر عليه تعالى على حقيقة معنى الكلمة من غير مجاز[1].

السبعون: الشكور

قدتبيّن معناه ممّا قدّمناه في تفسير اسم«الشاكر».

الواحد و السبعون: «شديد العقاب»

و قدورد ذلك الاسم المركّب في الذكر الحكيم ١٤ مرّة و وقع في الجميع وصفاً له سبحانه، و يستعمل تارة مجرداً عن سائر الأسماء مثل قوله: ﴿وَ اتَّقُوا اللهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾(البقرة/ ١٩٦)، و أُخرى مقترناً باسم القوي، قال سبحانه: ﴿فَأَخَذَهُمُ اللهُ بِذُنُوبِهِمْ إِنَّ اللهَ قَوِيٌّ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾(الأنفال/ ٥٢) ولولا كونه قوياً لما قدر على العذاب الشديد. و ثالثة مقترناً باسمي «غفور» و «رحيم» مثل قوله: ﴿ اعْلَمُوا أَنَّ اللهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ وَ أَنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾(المائدة/ ٩٨). فله سبحانه تجلّيات كل في موضعه، و في دعاء الافتتاح:

و أشدّ المعاقبين في موضع النكال و النقمة.

---

(١)الميزان: ج ١، ص ٣٩٢، و كونه على الحقيقة انّما هو بعد التنزيل كما في الاستقراض.

و رابعة مع عدّة من الصفات مثل قوله سبحانه: ﴿غَافِرِ الذَّنْبِ وَ قَابِلِ التَّوْبِ شَدِيدُ العِقَابِ ذِى الطَّوْلِ﴾(غافر/ ٣). و على كلّ تقدير فكونه شديد العقاب، من قبيل الوصف بحال المتعلّق، فالشديد هو عذابه، كما ورد في عدّة من الآيات، قال سبحانه: ﴿ سَيُصِيبُ الَّذِينَ أَجْرَمُوا صَغَارٌ عِنْدَ اللهِ وَ عَذَابٌ شَدِيدٌ﴾(الأنعام/ ١٢٤).

الثاني و السبعون: «شديد العذاب»

و قد ورد في القرآن مرّة واحدة وقع وصفاً له سبحانه قال: ﴿أَنَّ الْقُوَّةَ للهِ جَمِيعاً وَ أَنَّ اللهَ شَدِيدُ العَذَابِ﴾(البقرة/ ١٦٥). و هو متّحد مع الاسم السابق معنى، و مختلف لفظاً.

الثالث و السبعون: «شديد المحال»

و قدورد في الذكر الحكيم مرّة واحدة ووقع وصفاً له، قال سبحانه: ﴿وَ هُمْ يُجَادِلُونَ فِى اللهِ وَ هُوَ شَدِيدُ المِحَالِ﴾(الرعد/ ١٣).

و هل المحال، من «محل»[1] يقال: محل به محلاً و محالاً: إذا أراده بسوء، و الميم ليست زائدة أو من «حول»[2] أو «حيل» و الميم زائدة، و معناه: الكيد. وعلى الأوّل معناه: شديد الأخذ، و على الثاني: شديد المكر، و استعماله في حقه سبحانه من قبيل المشاكلة كما هو واضح. و حيلته سبحانه هو ما جاء في قوله: ﴿وَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَايَعْلَمُونَ﴾(الأعراف/ ١٨٢) و قال: ﴿فَذَرْنِي وَ مَنْ يُكَذِّبُ بِهذَا الحَدِيثِ سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَايَعْلَمُونَ﴾(القلم/ ٤٤).

---

(١) كما عليه البيضاوي في تفسيره للاية.

(٢) نقل الطبرسي عن ابن جني، و نسبه الراغب الى القيل مشعراً بضعفه.

الرابع و السبعون: «الشهيد»

قد ورد لفظ «الشهيد» في الذكر الحكيم معرّفاً و منكراً ٣٥ مرّة و وقع وصفاً له سبحانه في ٢٠ مورداً.

قال سبحانه: ﴿لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللهِ وَ اللهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا تَعْمَلُونَ﴾(آل عمران/ ٩٨).

و قال سبحانه: ﴿إِنَّ اللهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾(الحج/ ١٧)[1].

و أمّا معناه فقد قال ابن فارس: إنّه أصل يدلّ على حضور و علم و اعلام،من ذلك: الشهادة، و المشهد محضر الناس.

و قال الراغب: الشهود و الشهادة: الحضور مع المشاهدة أمّا بالبصر أو بالبصيرة و قديقال للحضور مفرداً، قال: «عالم الغيب و الشهادة»، و يقال للمحضر:مشهد، و للمرأة التي يحضرها زوجها:مشهد، و جمع مشهد مشاهد و منه مشاهد الحج و هي مواطنه الشريفة التي يحضرها الملائكة و الأبرار من الناس.

أقول: الظاهر انّ الشهادة موضوعة للحضور و افادتها العلم، لأنّها تلازمه و يدلّ على ذلك قوله سبحانه: ﴿لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ﴾(الحجّ/ ٢٨). و ﴿وَ لْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا﴾(النور/ ٢). ﴿وَ الَّذِينَ لَايَشْهَدُونَ الزُّورَ﴾(الفرقان/ ٧٢).

فمعنى كونه سبحانه «شهيداً» على كل شيء أنّه لايخفى على الله منه شيء كما صرّح و قال: ﴿فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَ أَخْفَى﴾(طه/ ٧) و مع ذلك لأنّه ليس بينه و بين

---

(١) لاحظ النساء/ ٣٣ و ٧٩ و ١٦٦، المائدة/ ١١٣ و ١١٧، الأنعام/ ١٩، يونس/ ٢٩ و ٤٦، الرعد/ ٤٣، الإسراء/ ٩٦، العنكبوت/ ٥٢، الأحزاب/ ٥٥، سبأ/ ٤٧، فصّلت/ ٥٣، الاحقاف/ ٨، الفتح/ ٢٨، المجادلة/ ٦، البروج/ ٩.

خلقه حجاب، فحقيقة الشهادة عبارة عن فقدان الحجاب بين الشاهد و المشهود واحاطته به.

و بذلك يظهر: انّ تقسيم الأشياء إلى الغيب و الشهادة، تقسيم نسبي بالنسبة إلينا، و أمّا بالنسبة إليه فالأشياء كلّها مشهودات فلأجل ذلك يقول: ﴿إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ و الشهادة أمر اضافي له نسبة إلى الشاهد، و نسبة إلى المشهود، فلو كان شهيداً على كل شيء لكان الكل مشهوداً لاغائباً.

و بذلك يظهر أنّ ما نقل عن الكفعمي أحسن من غيره حيث يقول: «هو الذي لايغيب عنه شيء أي كأنّه الحاضر الشاهد الذي لايعزب عنه شيء، و كونه شاهداً لكل شيء، فوق كونه عالماً به، فإنّ العلم يتحقّق بحضور صورة الشيء عند العالم دون حضور نفسه، و لكن الشهادة أقوى و أوثق من العلم، بل المتبادر منها حضور الأشياء بوجودها الخارجي لدى الباري، و كيف و العالم فعله سبحانه و ليس فعله غائباً عن ذاته».

و هذا أولى ممّا نقل عن الغزالي و قال: يرجع معنى الشهادة إلى العلم مع خصوص اضافة فإنّه عالم الغيب و الشهادة، و الغيب عبارة عمّا يطلب، و الشهادة عمّا ظهر و هو شاهد كليهما، فإذا اعتبر العلم مطلقاً فهو العليم، و إذا أُضيف إلى الغير و الأمور الباطنة فهو الخبير، و إذا أُضيف إلى الأُمور الظاهرة فهو شهيد، و قديعتبر مع هذا أن يشهد على الخلق يوم القيامة بما علم و شاهد منه.

هذا و الأولى ما ذكرنا من أنّ توصيفه سبحانه بكونه عالماً للغيب و الشهادة بملاك كونه شهيداً على كل شيء و عدم غيبوبة شيء عن ذاته بملاك آخر.

و إلى ما ذكرنا صرّح بعض المحقّقين و قال: «إنّ الشاهد المدرك يرى ما لايرى الغائب، و الحاضر المعاين المطّلع، يعلم ما لايعلمه الغائب، و ليس ذلك إلاّ لأن معلوماته كلّها حاضرة عنده، مشاهدة معاينة مدركة له غير غائبة عنه، ففي

اطلاق هـذا الاسم عليه تعـالى اشـارة إلى أنّ علمه عـزّ و جلّ بما سـواه بالمشـاهدة والحضور و الادراك و ليـس شيء ممـا سواه من الأزل إلـى الأبد غائبـاً عنه بـل الكل حاضر عنده.

مع أنّ شيئاً ممّا سواه ليس معه مطلقـاً من الأوّل إلى الأبد، و هذا ستر مستور. لايعلمه إلاّ هو و من هو ملهم بإلهام الله تعالى شأنه، و الغيب و الشهادة إنّما يكونان بالنسبـة إلى المخلوقات و عليـه يحمل قوله عـزّ و جلّ: ﴿عَالِمُ الغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾ وإلاّ فلاغيب و لاغائب عنده جلّ شأنه[1].

---

(١) كاشف الاسمـاء في شرح الاسماء الحسنى، و قداشبعنـا الكلام في الجزء الثالـث عند البحث عن علم الغيب فلاحظ: ص ٣٧٧ ـ ٣٨١.

حرف الصـــــاد

الخامس و السبعون: «الصمد»

قد ورد لفظ «الصمد» في الذكر الحكيم مرّة واحدة و وقع وصفاً له فيها قال سبحانه:

﴿قُلْ هُوَ اللهُ اَحَدٌ* اللهُ الصَّمَدُ* لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ* وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً اَحَد﴾.

قال ابن فارس: الصمد له أصلان: أحدهما القصد و الآخر الصلابة في الشيء.

فالأوّل يقال صمدته صمداً، و فلان صمد، إذا كان سيّداً يقصد إليه في الأُمور. و الله جلّ ثناؤه الصمد لأنّه يصمد إليه عباده بالدعاء و الطلب.

قال الشاعر:

علوته بحسام ثمّ قلت له   خذها حذيف فأنت السيّد الصمد

و قال طرفة في المصمّد:

و إن يلتقى الحي الجميع تلاقيني   إلى ذروة البيت الرفيع المصمّد[1]

و قال الراغب: الصمد: السيّد الذي يصمد إليه في الأمر، و قيل: الصمد: الذي ليس بأجوف.

---

(١) الشعر من معلقة طرفة المشهورة.

و قال الصدوق : الصمد معناه السيد، و للصمد معنى ثان و هو المصمود إليه في الحوائج[1].

و الظاهر انّ المعنى الثاني من فروع الأوّل و من لوازمه، لأنّ من لوازم كون الرجل سيّداً مطاعاً، كونه مقصوداً و مصموداً إليه في النوائب و الحوائج.

و رواه في موضع آخر عن الامام الباقر(عليه السلام): الصمد: السيّد المطاع الذي ليس فوقه آمر و ناه[2].

روى الكليني عن جابر بن يزيد الجعفي قال: سألت أبا جعفر(عليه السلام) عن شيء من التوحيد فقال: ... صمد قدّوس يعبده كلّ شيء، و يصمد إليه كلّ شيء، و وسع كلّ شيء علماً.

قال الكليني:و هذا المعنى الذي قال(عليه السلام): إنّ الصمد هو السيّد المصمود إليه، هو معنى صحيح.

قال أبوطالب في بعض ما كان يمدح به النبي(صلّى الله عليه و آله و سلّم):

و بالجمرة القصوى إذا صمدوا لها   يؤمّون رضحا رأسها بالجنادل

و قال بعض شعراء الجاهلية:

ما كنت احبّ انّ نبيّنا ظاهراً   لله في أكناف مكّة يصمد

يعني يقصد.

و قال ابن الزبير:

ما كان عمران ذاغشّ و لاحسد   و لارهيبة إلاّ سيّد صمد

---

(١) التوحيد: ص١٩٧.

(٢) التوحيد: ص٩٠.

و الله عزّ و جلّ هو السيّد الصمد الذي جميع الخلق من الجن و الانس إليه يصمدون في الحوائج، و إليه يلجأون عند الشدائد، و منه يرجون الرخاء و دوام النعماء، ليدفع عنهم الشدائد[1].

و إذا كان الله تعالى هو الموجد لكلّ ذي‌وجود ممّا سواه فيقصده كلّ ما صدق عليه أنّه شيء غيره، و يحتاج إليه في ذاته و صفاته و آثاره، قال تعالى: ﴿اَلاٰ لَهُ الْخَلْقُ وَ اْلاَمْرُ﴾(الأعراف/ ٥۴). و قال: ﴿وَ اَنَّ اِلىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهىٰ﴾(النجم/ ۴٢). فهو الصمد في كلّ حاجة في الوجود، لايقصد شيء شيئاً إلاّ و هو الذي ينتهي إليه قصده، و تنجح به طلبته، و تقضى به حاجته.

و إنّما دخلت اللام على الصمد لإفادة الحصر، فهو تعالى وحده الصمد على الاطلاق لما عرفت من أنّه ينتهي إليه قصد كلّ قاصد، و هو المقصود بالاصالة و غيره مقصود بالتبع.

و إنّما كرّر لفظ الجلالة و قال: ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ * اللهُ الصَّمَدُ﴾ و لم يقل هو الصمد، أو لم يقل الله أحد صمد، فلعلّه للإشارة إلى أنّ كلا من الجملتين كاف في تعريفه تعالى فالمعرفة حاصلة بكلّ واحد.

و إنّما لم يدخل اللام على «أحد» فلعلّه لأجل ادعاء أنّه لايطلق على غيره سبحانه فليس غيره أحد فلايحتاج إلى عهدٍ و حصر.

و الآيتان تصفانه سبحانه بصفتي الذات و الفعل، فالأحدية من صفات الذات و هي عينها، و الصمدية من صفات الفعل حيث يصفه بانتهاء كلّ شيء إليه و هو من صفات الفعل.

هذا و قدنقل العلاّمة المجلسي للفظ الصمد معاني كثيرة تناهز العشرين غير أنّ أكثرها ليست معاني متعدّدة بل يرجع إلى أنّه السيد المصمود، و قد ذكر الصدوق

---

(١) الكافي: ج ١، ص ١٢۴.

أيضاً في تفسير ﴿قل هو الله أحد﴾ معاني مختلفة بحسب الظاهر غير أنّ أكثرها ترجع إلى ما ذكرنا، فروى عن عليّ(عليه السلام) أنّه قال: «الصمد» الذي قد انتهى سؤدده، و الصمد: الذي لايأكل و لايشرب، و الصمد: الدائم الذي لم يزل و لايزال.

و روي عن محمد بن الحنفية(رضي الله عنه) أنّه كان يقول: الصمد: القائم بنفسه، الغني عن غيره، و قال غيره: الصمد: المتعالي عن الكون و الفساد.

و روي عن علي بن الحسين زين العابدين(عليه السلام) أنّه قال: الصمد: الذي لاشريك له و لايؤده حفظ شيء و لايعزب عنه شيء.

و روي أيضاً عنه(عليه السلام) أنّه قال: الصمد: الذي أبدع الأشياء فخلقها أضداداً و أشكالاً، و أزواجاً و تفرّد بالوحدة بلاضد و لاشكل و لامثل و لاندّ.

و لايخفى إنّ هذه المعاني ليست معاني لغوية للفظ الصمد و لانرى منها أثراً في المعاجم، و إنّما هو من لوازم كون الشخص سيداً مصموداً لكلّ شيء، فلازم ذلك أن ينتهي سؤدده و أن لايكون له شريك و لايؤده حفظ شيء إلى غير ذلك مما ورد في هذه التفاسير.

نعم ربّما يفسّر بالمصمّت الذي ليس بأجوف فلايأكل و لايشرب و لاينام و لايلد و لايولد و قد ورد تفسيره به في بعض الروايات و على ذلك فيكون قوله: ﴿لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ﴾ تفسيراً للصمد، و هناك حديث رواه الصدوق بسنده عن الحسين بن علي(عليهما السلام) فمن أراد فليرجع إليه[1].

---

(١) كتاب التوحيد: باب معنى قل هو الله أحد، الحديث ٣ـ ٤ـ ٥ـ ٦ـ ٧ـ ٨.

حرف الظـــــاء

السادس و السبعون: «الظاهر»

و قد مرّ تفسيره عند تفسير اسم «الباطن» فراجع.

حرف العــــين

السابع و السبعون: «عالم الغيب و الشهادة»

لم يقع لفظ «عالم» وصفاً له سبحانه في الذكر الحكيم إلاّ مضافاً تارة إلى الغيب و الشهادة، و أُخرى إلى الغيب وحده، و ثالثة إلى غيب السموات و الأرض، فقد جاء «عالم الغيب و الشهادة» عشر مرّات، و «عالم الغيب» مرّتين، و «عالم غيب السموات و الأرض» مرّة واحدة، و الكلّ يشير إلى علمه الوسيع لكل شيء سواء أكان مشهوداً للناس بالأدوات الحسّيّة أو كان غائباً عنهم إمّا لامتناع وقوعه في اطار الحسّ أو لضعف الحسّ.

توضيحه: انّ الغيب يقابل الشهود فما غاب عن حواسنا و خرج عن حدودها فهو غيب سواء أكان قابلاً للإدراك بالحواسّ كالحوادث الواقعة في غابر الزمان، و المتكوّنة حالياً، الغائبة عن حواسّ المخبر، أم كان ممّا يمتنع ادراكه بالحسّ لعدم

وقوعه في أُفقه كذاته سبحانه وصفاته إلى غير ذلك من عوالم الغيب كالوحي و النبوّة فالله سبحانه عالم بالجميع من غير فرق بين المشهود و غيره[1].

قال سبحانه: ﴿عَالِمُ الغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ الكَبِيرُ المُتَعَالُ﴾(الرعد/ ٩).

و قال سبحانه: ﴿قُلْ بَلىٰ وَ رَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ عَالِمِ الغَيْبِ لَايَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمٰوٰاتِ وَ لَا فِي الأَرْضِ وَ لَا أَصْغَرُ مِنْ ذٰلِكَ وَ لَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾(سبأ/ ٣). و قال سبحانه: ﴿إِنَّ اللهَ عَالِمُ غَيْبِ السَّمٰوٰاتِ وَ الأَرْضِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾(فاطر/ ٣٨).

لاشك إنّ هذه الآيات بصدد حصر العلم بالغيب و الشهادة له، و هناك سؤال يطرح نفسه بل سؤالان:

١ ـ كيف يصحّ حصر «العلم» بالغيب و الشهادة مع أنّ العلم بالشهادة متاح لكلّ من أُعطي واحداً من أدوات الحسّ.

٢ ـ دلّ قسم من الآيات على أنّ الأنبياء و الأولياء كانوا يعلمون الغيب ويخبرون عنه، فهذا العلم بالغيب كيف يجتمع مع حصره في الله سبحانه؟

و الجواب: إنّ ما يجري على الله سبحانه من صفات و نعوت يختلف عمّا يجري على غيره لابمعنى انّ للعلم ـ مثلاً ـ معنيين مختلفين يجري على الواجب بمعنى و على الممكن بمعنى آخر فإنّ ذلك باطل بالضرورة، و مثله الحياة و القدرة بل المراد اختلاف المحمول عند الجري على الواجب و الممكن اختلافاً في كيفيّة الجري و الإتّصاف، فإنّ العلم منه واجب، و منه ممكن، و منه ذاتي، و منه اكتسابي، منه مطلق و مرسل عن القيود، و منه مقيّد محدود، منه ما هو عين الذات بلاتعدّد بين الوصف و الموصوف، و منه ما هو زائد على الذات، و من المعلوم أنّ

---

(١) و قدأشبعنا الكلام في حقيقة الغيب و الشهود في الجزء الثالث من هذه الموسوعة لاحظ: الفصل السادس ص ٣٧٥ ـ ٣٨٢.

ما يجري على الواجب، هو القسم الأشرف و ما يجري على الممكن هو القسم الأخسّ فعند ذلك يظهر صحّة اختصاص العلم بالغيب و الشهادة بالله سبحانه، فإنّ العلم الواجب، المطلق، الذي هو عين الذات، يختصّ به سبحانه، سواء أتعلّق بالغيب أم بالشهادة و أمّا علم الغير بالشهادة فانّما هو علم ممكن لاواجب، محدود لامطلق، زائد على الذات لاعينه فلايضر ثبوته لغيره مع حصر مطلق العلم، سواء أتعلّق بالغيب أم بالشهادةعليه سبحانه.

و قد تقدّم في الجزء الثالث عند البحث عن اختصاص العلم بالغيب بالله سبحانه ما يفيدك في هذا المقام[1].

و على ذلك فالعلم المختصّ بالله سبحانه إنّما هذا النوع من العلم لاغيره.

و بذلك يعلم جواب السؤال الثاني فإنّ اطّلاع الأنبياء على الغيب بإذن منه سبحانه لايضرّ بحصر علم الغيب على الله فإنّ المحصور من العلم، غير المشترك.

الثامن و السبعون: «عالم غيب السموات و الأرض»

قال سبحانه: ﴿**إِنَّ اللهَ عَالِمُ غَيْبِ السَّمٰوٰاتِ وَ الْأَرْضِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذٰاتِ الصُّدُورِ**﴾(فاطر/ ٣٨). و قد تقدّم تفسيره في الاسم السابق.

التاسع و السبعون: «علاّم الغيوب»

و قد ورد في الذكر الحكيم أربع مرّات.

قال سبحانه: حاكياً عن المسيح: «**تَعْلَمُ مٰا فِي نَفْسِي وَ لاٰ أَعْلَمُ مٰا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلاّٰمُ الْغُيُوبِ**﴾(المائدة/ ١١٦).

---

(١)المصدر نفسه.

و قال سبحانه: ﴿ أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللهَ يَعْلَمُ سِرَّهُمْ وَ نَجْوَاهُمْ وَ أَنَّ اللهَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ﴾(التوبة/ ٧٨).

و قال سبحانه حاكياً عن الرسل: ﴿قَالُوا لاَ عِلْمَ لَنَا إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ﴾(المائدة/ ١٠٩).

و قال: ﴿إِنَّ رَبِّي يَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَّامُ الْغُيُوبِ﴾(سبأ/ ٤٨).

و حصر هذا الاسم على الله سبحانه حصر حقيقي مضافاً إلى أنّ علم الواجب غير محدود كوجوده، و علم الممكن محدود، و إنّ علم غيره سبحانه بالغيب بما أنّه يتوقّف على اذنه سبحانه و تعلّق مصلحة عليه قليل في ذاته فضلاً عما إذا قيس إلى علم الواجب بالغيب.

الثمانون: «العليم»

قد ورد لفظ «العليم» في القرآن ١٦٢ مرّة، و وقع وصفاً له في الجميع إلاّ في الموارد التالية: ﴿إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ﴾(الأعراف/ ١٠٩)، ﴿يَأْتُوكَ بِكُلِّ سَاحِرٍ عَلِيمٍ﴾(الأعراف/ ١١٢)، ﴿قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾(يوسف/ ٥٥)، ﴿وَ فَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾(يوسف/ ٧٦)، ﴿قَالُوا لاَتَوْجَلْ إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلاَمٍ عَلِيمٍ﴾(الحجر/ ٥٣)، ﴿إِنَّ هٰذا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ﴾(الشعراء/ ٣٤).

و أمّا في غير هذه الموارد، فقد جاء وصفاً له سبحانه، و قورن بالصفات التالية: الحليم، الواسع، السميع، الشاكر، القدير، العزيز، الخبير، الفتّاح، الخلاّق.

و قد وقفت على معنى العلم في البحث السابق، و بما أنّ العلم و القدرة من أبرز الصفات الثبوتيّة وجب علينا البحث عن اُمور يرجع إلى علمه سبحانه أو إلى قدرته، فلأجل ذلك قدأسهبنا البحث في هذين الوصفين، و آثرنا الاختصار في غيرهما، فنقدّم فهرس البحوث الواردة فيه مستقلاً.

العـــلم

ما هو حقيقة العلم؟

التعريف المعروف للعلم .

نقد هذا التعريف من وجوه :

أوّلاً : عدم شموله لبعض أنواع العلم .

تقسيم العلم إلى الحضوري و الحصولي .

نماذج من العلم الحضوري .

أ ـ نفس الصورة العلمية .

ب ـ علم الإنسان بذاته .

ج ـ علم الإنسان بالمشاعر النفسية .

د ـ علم العلّة بمعلولها .

ثانياً : عدم شموله للمعقولات المنطقية .

نماذج من المعقولات المنطقية .

أ ـ مفهوم الإنسان الكلّي .

ب ـ مفهوم الجنس و الفصل .

ثالثاً : عدم شموله المحالات و المعدومات .

رابعاً : عدم شموله للأرقام الرياضية .

نكتة هامة ليس كلّ انعكاس علماً .

اجابة عن سؤال .

تعريف العلم بوجه آخر(التعريف المختار) .

علمه سبحانه بذاته .
الدليل الأوّل : معطي الكمال ليس فاقداً له .
الدليل الثاني : عوامل الغيبة منتفية عن ساحته سبحانه .
دليل النافين لعلمه سبحانه .
علمه سبحانه بالأشياء قبل إيجادها .
أدلّة ذلك العلم .
الدليل الأوّل : العلم بالحيثيّة الموجبة للمعلول علم به .
الدليل الثاني : بسيط الحقيقة كلّ الأشياء .
علمه سبحانه بالأشياء بعد ايجادها .
الدليل الأوّل : قيام بالاشياء بذاته لاينفك عن علمه بها .
الدليل الثاني : سعة وجوده دليل على علمه بالأشياء .
الدليل الثالث : اتقان المصنوع آية على علم الصانع .
مراتب علمه سبحانه .
شمول علمه سبحانه للجزئيات .
أهم الأقوال في هذا المجال .
القول المختار و دلائله .
التعبير القرآني الرفيع عن سعة علمه سبحانه .
دلائل النافين لعلمه سبحانه بالجزئيات و نقدها .

ما هي حقيقة العلم؟

لقد عُرّف العلم بأنّه صورة حاصلة من الشيء على صفحة الذهن.

و بعبارة أُخرى: هو انعكاس الخارج إلى الذهن، عند اتصال الإنسان بالخارج.

و هذا التعريف انتزعه الحكماء من كيفيّة حصول العلم للإنسان عند اتّصاله بالخارج، إذ لاشكّ أنّ الخارج لايمكن أن يقع في أُفق الذهن بنفس واقعيّته و حقيقته و عينيّته، و إلاّ لزم أن ينتقل كلّ ما للوجود الخارجي من الأثر إلى عالم الذهن، و إنّما ينتقل إليه بصورته المنتزعة منه عن طريق أدوات المعرفة من الحواس الخمس.

و بالتالي: إنّ العلم هو الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل.

غير أنّ هذا التعريف ناقص من جهات شتّى نشير إلى بعضها:

أوّلاً: عدم شموله لبعض أنواع العلم

إنّ العلم ينقسم إلى قسمين: حصولي و حضوري، و إليك بيانهما:

لو كان الشيء حاضراً عند «العالم» بصورته و ماهيّته لابوجوده الخارجي، فالعلم «حصولي».

و لو كان المعلوم حاضراً لدى «العالم» بواقعيّته الخارجيّة من دون توسيط صورة بين الواقعيّة و العالم، فالعلم «حضوري»[1].

---

(١) وستقف على مراتب العلم الحضوري.

و لمزيد من التوضيح نقول: إنّ الإنسان عند ما يطلّ بنظره إلى الخارج و يلاحظ ما يحيط به في هذا الكون، يشاهد شجراً و حجراً، و ناراً و ثلجاً، و بحراً و جبلاً، و شمساً و قمراً، فهناك:

مدرِك ـ بالكسر ـ هو الإنسان و شيء في الخارج و هو المدرَك ـ بالفتح ـ و صورة متوسطة منتزعة من الشيء الخارجي تنتقل إلى مركز الإدراك، عبر أدوات الاحساس و المعرفة.

و بما أنّ الحاضر ـ عندنا ـ ليس هو ذات القمر و الشمس أو النار و الثلج بوجودهما الخارجيين، و إنّما الحاضر ـ عندنا ـ و في ذهننا هو «الصورة» المنتزعة الحاصلة من الخارج يسمى الشيء الخارجي «معلوماً بالعرض» و الصورة الذهنية الحاكية للخارج «معلوماً بالذات» لأنّ الخارج معلوم بوساطة هذه الصورة، و لولاها لانقطعت صلة الإنسان بالخارج، و الواقع الخارجي.

و أمّا قولنا: بأنّ الخارج ليس حاضراً عندنا بواقعيّته الخارجيّة فهو أمر واضح لأنّ الذهن غير قادر على تقبّل الشيء بواقعيته الخارجية الحارة، الباردة الخشنة، الثقيلة إلى غير ذلك من الآثار المحمولة على الخارج.

و هذا هو العلم الحصولي، و على ذلك ينطبق التعريف المذكور في مطلع هذا البحث.

و هناك نوع آخر من العلم يسمّى بالعلم الحضوري و هو عبارة عن حضور نفس المعلوم بواقعيّته الخارجيّة عند الذهن لابصورته و مفهومه.

و عند ذلك ينقلب التثليث[1] المذكور في تعريف «العلم الحصولي» إلى تقسيم ثنائي فلايكون ثمّة مدرِك ـ بالكسر ـ و مدرَك ـ بالفتح ـ بواقعيته الخارجية وصورة و مفهوم منها بل يكون مدرِك ـ بالكسر ـ و مدرك، و ربّما يكون أُحادياً كما

---

(١)الانسان المدرك و الشيء الخارجي،و صورته الذهنية.

سيوافيك بيانه.

نماذج من العلم الحضوري

أ ـ نفس الصورة الحاصلة في الذهن، الحاكية للواقع الخارجي، فإنّ علم الإنسان بالخارج يتحقّق بتوسط هذه الصورة.

أمّا نفس الصورة فهي معلومة بالذات من دون توسّط شيء بين الذهن و تلك الصورة المدركة.

فالخارج و إن كان معلوماً عبر هذه الصورة و بواسطتها، إلاّ أنّ نفس الصورة معلومة بذاتها لدى النفس حاضرة في حورتها.

ب ـ علم الإنسان بذاته: فإنّ ذات الإنسان حاضرة بذاتها لديه، و ليست ذاته غائبة عن نفسه، فهو يشاهد ذاته مشاهدة عقليّة و يحس بها احساساً وجدانيّاً، ويراها حاضرة لديه من دون توسّط شيء بين الإنسان و ذاته من قبيل الصورة المنتزعة عن الخارج.

و في هذه الحالة ينقلب التقسيم الثنائي المذكور في القسم الأوّل من «العلم الحضوري» إلى حالة احادية، و هي وحدة العاقل و المعقول، و العالم و المعلوم.

فالإنسان ــ في هذه الحالة ـ هو العالم و هو المعلوم في وقت واحد و بهذا يتّحد المدرِك و المدرَك و هذا يفيد: إنّ ذات الإنسان علم و انكشاف و ليس بين الذات و نفسه أيّ إبهام و حجاب.

قال الحكيم السبزواري في منظومته:

و حصولي كذا حضوري	في الذات ما الحضور بالمحصور
فأوّل صورة شيء حاصله	للشيء و الثاني حضور الشيء لـه[1]

(١) المنظومة قسم الفلسفة: ص ١٤٣.

إذا وقفت على هذا عـرفت بأنّ علم الإنسان بذاتـه علم حضوري، إذ لاتغيب ذات الإنسان و نفسه عن نفسه.

و بهذا تقف على ضعف ما نقل عـن الفيلسوف الفرنسي «ديكارت» حيث أراد الاستدلال علـى وجود نفسه بكـونه مفكراً إذ قـال: «أنا أُفكر فـإذن أنا موجـود» حيث استدلّ بوجود التفكّر على وجود المفكّر و هو نفسه.

فإنّ هذا الاستدلال خال عن الإتقان لوجهين:

أوّلاً: إنّ علـم الإنسان بـوجود نفســه علـم حضوري و ضـروري لايحتاج إلـى البرهنة عليه و الاستدلال بشيء، فليس علم الإنسان بتفكّره أقـوى و أوضح عنده من علمه بذاته و نفسه.

و ثانيـاً: إنّ «ديكارت» اعترف بـالنتيجة التي سعـى إليها فـي مقدمة كـلامه و جملته، إذ قال: أنا أُفكر فإذن أنا موجود.

فقد أخذ وجود نفسه(التي عبر عنها بـ«أنا») أمراً مفروضاً واقعاً مسلّماً بينما هو يريد الاستـدلال على وجود «أنا» و هـذا من باب قبول النتيجـة قبل الاستدلال عليها.

فالحقّ هـو انّ «علـم الإنسان بذاته» و انّه أمـر موجود و حقيقة كائنـة بنحو من الانحاء،لايحتاج إلى البرهنة و الاستدلال أصلاً.

ج ـ علم الإنسان بـالمشاعر النفسية: إنّ الآلام و الأفراح التي تحيـط بالإنسان جميعها معلومة للإنســان بالعلم الحضوري الذاتي، فإنّ هذه الأحـاسيس و المشاعر حاضرة بوجودها الخارجي لدى الإنسان من دون حاجة إلى أخذ صورة عنها.

د ـ علم العلة بمعلولهـا: إنّ علم العلّة بمعلولاتها ليس علماً حصـولياً بل علم حضوري لما سيوافيك من أنّ نسبة وجود المعلول إلى العلّة كنسبة المعنى الحرفي إلى المعنى الاسمي، و إنّ المعلول بـوجوده و هويته الخارجية قـائم بعلّته. و المراد من

العلّة، هو الفاعل الالهي أي معطي الوجود.

و ما هو هذا حاله لايمكن غيابه عن العلّة، و لايمكن عدم حضوره في ساحته، و هو عبارة أُخرى عن علم العلّة بمعلوله. و سيوافيك توضيحه في محله.

هذه هي بعض أقسام العلم الحضوري و نماذجه و قد أتينا بهذا القدر على سبيل المثال لاالحصر.

فاتّضح ـ بما ذكرناه ـ إنّ التعريف الذي مرّ عليك في مطلع هذا البحث تعريف غير شامل لأفضل أنواع العلوم و أسناها.

ثانياً: عدم شموله للمعقولات الثانية المنطقية

إنّ نقص التعريف الماضي لايختصّ بما ذكر بل هناك نقص آخر و هو عدم شموله للمعقولات الثانية المنطقيّة.

و توضيح ذلك: انّ ما يرد إلى الذهن ينقسم إلى معقولات أوّليّة، و معقولات ثانية[1]. فكلّ مفهوم له فرد واقعي في خارج منه تؤخذ الصورة و تنتزع حتى ترد إلى حوزة النفس و مجال الذهن، فهو معقول أوّل، و ذلك كالألوان و ما شاكل ذلك.

و كلّ مفهوم لانجد له فرداً خارجيا غير أنّه يقع في أُفق النفس بتأملات ذهنيّة و ذلك مثل المفهوم الكلّي و النوع و الجنس و المعرّف و الحجّة، و غير ذلك من المفاهيم التي تعد موضوعات للمسائل المنطقية[2].

فإنّ كلّ واحد من هذه المفاهيم، مفاهيم ذهنية ليس لها مصاديق في الخارج

---

(١) و المعقولات الثانية تنقسم الى معقولات ثانية منطقية و معقولات ثانية فلسفية.

(٢) قال الحكيم السبزواري:

إن كان الاتصاف كالعروض في عقلك فالمعقول بالثاني صفي

بحيث ينتزع هذا المفهوم من ذلك الشيء الخارج، و إنّما يصفه الذهن بتأمل فكري قد أوضحه المحققون في محلّه.

لاأقول: إنّ هذه المفاهيم من مصنوعات الـذهن، و مفتعلاته التي لاصلة لها بالخارج أبـداً، لأنّ كلّ ما في الـذهن لابدّ و أن يرجـع بنحو من الأنحاء إلـى الخارج ولكـن كون الخـارج مبدأً لـوقـوع هذه المفـاهيم فـي الـذهن، غيـر وجود مصـداق خارجي له.

و نأتي هنا بأمثلة:

أ ـ مفهوم الإنسان الكلّي:

فإنّ هـذا المفهوم المقيّـد بالكلّيـة ليس له وجـود إلاّ في محيـط الذهـن، فإنّ الإنسان و إن كان موجوداً في الخارج لكنـه جزئي متشخّص، بخلاف مفهوم الإنسان الذي لـه سعة أن يشمـل كلّ فـرد من أفراده، و المفهـوم بهذه السعـة غير مـوجود إلاّ في الذهن، فـإنّ كلّ ما في الخارج أمر جزئي متشخّـص و متعيّن، و المفهوم الكلّي الوسيـع خال عن التشخّـص و التعيّن، بدليل صـدقه على هـذا المتشخّص، و ذاك المتعيّن و مع ذلك فهذا المفهوم الكلّي يصنعه الذهن بمقايسة بعض الأفراد ببعض، و انتزاع المشتركات منها.

و على الجملة فهـذا المفهوم(أي مفهوم الإنسان الكلّي) معلـوم لنا، و النفس واقفة عليه، غير أنّه ليس من قبيل «الصورة الحاصلة من الشيء في الذهن» و إنّما هو من مخلوقات الذهن و مصنوعاتـه بعد اتّصاله بالـواقع الخارجي، و مشـاهدة أفراده و مصاديقه.

ب ـ مفهوم الجنس و النوع :

إنّ المنطق يبحث عن مفاهيم، مثل النوع و الجنس، و المعرّف، و الحجّة، و غير ذلك من المفاهيم التي تعد موضوعات لذلك العلم.

فالنوع عبارة عن مفهوم يحكي عن القدر المشترك بين أفراد متّحدة الحقيقة كالإنسان و الجنس عبارة عن تمام الحقيقة المشتركة بين الجزئيات المتكثّرة بالحقيقة في جواب ما هو كالحيوان.

و من المعلوم أنّ القدر المشترك، سواء أكان قدراً مشتركاً لمتّفقة الحقيقة أو لمختلفتها لايمكن أن يكون له مصداق في الخارج، لأنّ الخارج طرف للتعيّن و التشخّص، فما لزيد من الإنسانيّة فهو يختصّ به، و ما لعمرو منها فهو له خاصّة أيضاً، و لايعد كلّ ما يختصّ قدراً مشتركاً، و إنّما القدر المشترك هو المفهوم الذهني الذي لايتشخّص، و لايتقرّر بعنوان فرد من الأفراد، و لأجله يقدر أن يحكي عن كلاالفردين، بسعة مفهومه و عموميّة معناه.

فلأجل ذلك لايوجد لهذه المفاهيم موطن إلاّ الذهن، و ليس له مصداق إلاّ فيه، و مع ذلك فهو يحكي بنحو من الأنحاء عن الخارج، و يؤخذ منه بشكل من الاشكال، لكن الحكاية عن الخارج، غير كون الخارج مصداقاً له، كما أنّ أخذه من الخارج بمقايسة الأفراد بعضهم ببعض غير كونه مأخوذاً من الخارج مباشرة ...

و بذلك يعلم أنّ المعرّف بما هو أمر كلّي يعرف أمراً كلّياً ليس له موطن إلاّ في الذهن كالحيوان الناطق المعرّف للإنسان، و هكذا الحجّة بما هو قضايا كلّيّة يستدلّ بها على قضية كلّية أُخرى لاموطن لها إلاّ الذهن.

فإنّ الاستدلال عبارة عن الانتقال عن العلّة إلى معلوله أو منه إلى علّته أو من اللازم إلى اللازم فكلّ هذه الأُمور قضايا كلّية تهدينا إلى قضية كلّية أُخرى.

فقولنا: العالم متغيّر و كلّ متغيّر حادث، حجّة على قولنا: العالم حادث. فتحصل إنّ هناك علوماً ذهنيّة ليست صوراً متّخذة من الخارج، و لاحاصلة منه.

و على هذا يجب أن يعرّف «العلم» بنحو يشمل هذا النوع أيضاً، و إلاّ كان ناقصاً كما عرفت.

ثالثاً: عدم شموله للمحالات و المعدومات

لاشكّ إنّ النفس كثيراً ما تتصوّر مفاهيم ممتنعة، و تقضي بأنّها لايمكن أن تتحقّق في الخارج أبداً، و ذلك مثل الدور، و التسلسل، و اجتماع النقيضين، و الضدّين.

فهذه معلومات نفسانيّة يقف عليها الإنسان، مع أنّها ليست صوراً متّخذة من الخارج و لامنتزعة من شيء في الواقع الخارجي، و إلاّ يلزم عدم امتناعها.

رابعاً: عدم شموله للأرقام الرياضية

إنّ الإنسان يتصوّر أرقاماً بعد الواحد إلى المئات و الأُلوف، و هذه مفاهيم علميّة للنفس تستخدمها في العلوم الرياضيّة و الهندسيّة مع أنّها ليست منتزعة من الخارج كما تؤخذ صورة زيد عن وجوده الخارجي.

فإنّ الموجود في الخارج هو الآحاد، و أمّا العشرة أو المائة أو الألف بهذه المفاهيم المتكثّرة فهي ممّا تصنعه النفس.

فإنّ النفس تصنع هذا المركّب بعد مشاهدة الأفراد من دون أن يكون للمركّب مصداق وراء الآحاد فلو حضر في البيت عشرة رجال، فالموجود ـ في الحقيقة ـ هو الآحاد، و ليس وراء ذلك،أيّ موجود باسم المركّب، و إلاّ كانت العشرة أحد عشر.

نكتة يجب التنبيه إليها

إنّ مجـرد انعكاس الصـورة من الخـارج في الـذهـن، سواء قلنـا بماديّتهـا أو بتجرّدها عن الماديّة، لايعادل العلم، و لايساوقه، و إلاّ لكانت الصورة المنعكسة في المرايا علماً، و المرآة عالمة، بـل يجب أن يكون هناك أمر آخر و هو لزوم نوع وحدة بين الصـورة و حاملها و عينيـة بين العلم بـالذات و العالـم، بحيث تعد الصـورة من مراتب وجود العالم، و مظهراً من مظاهر وجوده.

و هذه الحقيقـة هي التـي حقّقها الفـلاسفة فـي البحث عـن اتّحاد العـاقل و المعقول، و المراد من العاقل هو الإنسان العالـم بالشيء، و من المعقول هو الصورة الذهنيّة.

فيجب أن يكون وجود الصورة بوجه يتّحد مع النفس، اتّحاد العرض مع جوهره في الوجود، و إلاّ فلو عدّت النفس ظرفاً للصورة، و الصورة شيئاً موجوداً فيه، كانت أشبه شيء بالصورة المنعكسة في المرايا.

اجابة عن سؤال:

لقد اتّضح مما ذكرنا: إنّ الصور الذهنية على نوعين:

١ ـ صور منتزعة من الخارج، و مأخوذة عنها مباشرة.

٢ ـ صور غير منتزعة من الخارج، و إنّما تعدّ من صنائع النفس و مخلوقاته، و على هذا فينطرح السؤال التالي:

إنّ الله سبحانه يقول: ﴿وَ اللهُ اَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ اُمَّهاتِكُمْ لاتَعْلَمُونَ شَيْئاً وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الاَبْصارَ وَ الاَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾(النحل/ ٧٨).

و الآية صريحة فـي أنّ مفاتيح العلم، و صيرورة الإنسان غير العالـم عالماً هو «الحواس» و مع ذلك فكيف يمكن أن يقال إنّ هناك مفاهيم و صور معلومة للإنسان

غير واردة إلى الذهن من الخارج عند اتّصاله به.

الجواب:

لاشك انّ كلّ ما يقف عليه الإنسان وليد صلته بالخارج و ارتباطه به، فلو ولد الإنسان فاقداً لحواسّ تربطه بالخارج، لما انقدح و لاظهر في ذهنه شيء، و لأجل ذلك يقول الفيلسوف الاسلامي «أبو علي»: «من فقد حسّاً فقد علماً»[1].

و يقول «جون لاك»: «ليس في العقل شيء إلاّ و قبله في الحسّ شيء آخر»

و مع هذا فإنّ المفاهيم على قسمين:

١ ـ ما تؤخذ مباشرة من الخارج، و يكفي في هذا القسم مجرّد الارتباط، كالصورة الواردة إلى الذهن، من الحجر و الشجر، و القلم، و المنضدة و ما شاكل ذلك.

٢ ـ ما لايؤخذ من الخارج بهذا النحو، غير أنّ ارتباط الإنسان بالخارج و اتّصاله به يهيئه و يعطيه استعداداً لأن يصنع هذه المفاهيم الكلّية، بحيث لولا تلك الصلة لما استطاعت النفس البشرية أن تصنع تلكم المفاهيم.

و هذا مثل تصوّر «الإنسان الكلّي»، فهذا المفهوم و إن لم يكن منتزعاً من الخارج كانتزاع صورة القلم عنه، غير أنّ صلة الإنسان بهذا الفرد من البشر، و ذاك الفرد يعطيه قدرة لأن يصنع في محيط الذهن «مفهوماً كلّياً» قابلاً لأن يحكي عن كلّ ما يمكن أن يعدّ قدراً مشتركاً.

و بهذا الشكل يستطيع الإنسان أن يأخذ كثيراً من المفاهيم التي ليس لها

---

(١) قد استفيض نقل هذا الكلام عن الشيخ الرئيس.

مصاديق واقعيّة في الخارج، غير أنّ صلة الإنسان بالخارج توفّر له مقدرة على صنعها، و ذلك مثل كثير من المفاهيم كالمحالات و الممتنعات و الأرقام الرياضية بل المفاهيم الاعتبارية ـ على ما هو محقّق في محله ـ.

تعريف العلم بوجه آخر

إنّ أصح التعاريف و اتقنها هو أن يقال: إنّ العلم عبارة عن «حضور المعلوم لدى العالم».

ليس الهدف من التعريف، التعريف الحقيقي حتّى يؤخذ عليه بأنّه مستلزم للدور لأخذ المعرِّف، جزءاً للمعرَّف و إنّما الهدف الاشارة إلى واقعيّة العلم بوجه من الوجوه و إنّ ماهيّته حضور ما وقف عليه الإنسان عند النفس فحقيقة العلم، حضور شيء لدى شيء.

و هذا التعريف يشمل العلم بقسميه الحصولي و الحضوري.

غير أنّ الحاضر في الأوّل هو الصورة، و نفس المعلوم بالذات دون المعلوم بالعرض، أي الواقعيّة الخارجيّة.

و في الثاني نفس الواقعيّة (الخارجية أو الذهنية) من دون توسّط صورة بين العالم و المعلوم، فلاترد الاشكالات التي وردت على التعريف الأوّل.

و هذا يشمل علم الإنسان بذاته، فإنّ ذات كلّ إنسان حاضرة لديه، غير غائبة عنه كما هو مقرّر في أدلّة تجرّد النفس.

فالذات بما هي واقفة على نفسها تعدّ «عالماً»، و بما أنّها مكشوفة لنفسها غير غائبة عنها تعد «معلوماً» و بما أنّ هناك حضوراً لاغيبوبة تتحقق ثمّة واقعيّة للعلم.

و هذا التعريف تعريف جامع يشمل كلّ أنواع العلوم الحاصلة في الممكن و الواجب، و يدخل تحته علم النفس، بنفس الصورة الذهنية، فإنّها بواقعيّتها الذهنيّة

حاضرة لديها بلاتوسيط صورة بينها و بين الصورة.

إذا وقفت على هذه المقدمات فاعلم أنّ البحث في علمه سبحانه تارة يقع في علمه بذاته، و ثانياً في علمه بالأشياء.

فلنقدّم البحث الأوّل على الثاني.

علمه سبحانه بذاته:

فنقول: المراد من علمه سبحانه بذاته، ليس علمه بها على نحو العلم الحصولي، بمعنى أخذ صورة عن الذات و مشاهدتها عن طريق الصورة، لأنّ العلم بها عن هذا الطريق محال في حقّه سبحانه، لأنّ انتزاع الصورة فرع التعرّف على المنتزع، فلو كان التعرّف عليها عن طريق انتزاع الصورة لزم الدور.

و إن قيل بقدم الصورة الحاكية عن الذات، يلزم تركّبه من صورة و ذيها.

بل المراد حضور ذاته لدى ذاته و يمكن اثباته بوجهين:

الدليل الأوّل: لاشك إنّه سبحانه مبدئ لموجودات عالمة بذواتها، أي حاضرة لديها بنفسها كالإنسان فلابدّ أن يكون سبحانه المعطي لذلك الكمال واجداً له بأتمّ وجه و أفضله، إذ لايمكن أن يكون معطي الكمال فاقداً له، فهو واجد لهذه الصفة، و ذاته حاضرة لديه بأحسن ما يكون من معنى للحضور.

و نحن و إن كنّا لانحيط بكيفيّة علمه و خصوصيّة حضور ذاته لديه سبحانه، غير انّا نشير إلى هذا العلم بـ «حضور ذاته لديه و علمه بها من دون وساطة شيء في البين أبداً».

و خلاصة القول بأنّه كيف يسوغ عند ذي فطرة إنسانيّة أن يكون واهب كمال ما، و مفيضه، قاصراً عن ذلك الكمال؟ فيكون المستوهب أشرف من الواهب، و المستفيد أكرم من المفيد، و حيث ثبت استناد جميع الممكنات إلى ذاته(تعالى) التي هي وجوب صرف و فعليّة محضة و من جملة ما يستند إليه هي الذوات العالمة،

و المفيض لكلّ شيء أوفى بكلّ كمال، لئلاّ يقصر معطي الكمال عنه، فكان الواجب عالماً، و علمه غير زائد على ذاته[1].

الدليل الثاني: لاشكّ انّ الموجود المادي ــ بما له من وجود مادي ــ تغيب بعض أجزائه عن بعضه.

فالمادة بما أنّها متكمّمة (أي لهاكم) ذات أبعاض و أجزاء و لايكون لها وجود جمعي لايجتمع مجموع أجزائها في مقام واحد.

و بعبارة أُخرى: إنّ الكائن المادي بملاحظة كونه متكمّماً متفرّق الأجزاء و لهذا تغيب بعض أجزائها عن البعض الآخر.

كما أنّه بحكم كونه موجوداً زمانياً تدريجياً و ذا وجود سيّال، متدرّج في عمود الزمان يقع بعضه في ما مضى من الزمان و بعضه الآخر في الحال، و بعضه في المستقبل و لهذا لايمكن أن يحصل ذاته بجميع أبعادها و خصوصيّاتها لديه جملة واحدة.

و بذلك تكون غيبة المادة زماناً و أبعاضاً أمراً مضاداً مع حضور الذات، و ما ذلك إلاّ لكون المادة ـ كما أسلفنا ــ شيئاً متكمّماً ذات كمّية و ذات أجزاء و أبعاض، أو زمانيّاً واقعاً بعضه في زمان، و بعضه الآخر في زمان آخر.

و هذا يعني: إنّ التبعّض، و التدرّج موانع و حواجب تحجب الشيء عن نفسه، و تمنع من علم الشيء بكلّ ذاته.

و أمّا اذا كان الموجود منزّها عن عوامل الغيبة هذه، كما لو كان مجرّداً منزّهاً عن المادة و الماديّة و عن التبعّض العنصري المكاني، أو التدرّج الزماني بل كان وجوداً بسيطاً من غير أن يكون له أجزاء و أبعاض و أطراف، كانت ذاته حاضرة لديه

---

(١) الاسفار: ج ۶، ص ١٧۶.

حضوراً كاملاً، مطلقاً.

و ذلك مثل حضور النفس عند ذاتها و علمها بذاتها و بقواها، فإنّ حضور ذاتنا عند ذاتنا لايراد منه حضور أبعاض جسمنا، بعضها عند بعض، بل المراد حضور الإنسان المعبّر عنه بلفظة(أنا) المجرّد عن الزمان و المكان، المنزّه عن التكمّم و التدرّج.

فلو فرضنا موجوداً في صعيد أعلى من التجرّد و البساطة و أتم تجرداً من النفس و عارياً عن عوامل غيبة الذات عن نفسها، التي هي من خصائص الكائن المادي، كانت ذاته حاضرة لديه، و هذا يعني علم الله سبحانه بذاته، فإنّه بمعنى حضور ذاته لدى ذاته بأتمّ وجه و أكمل.

و أنت أيّها القارئ الكريم إذا أمعنت النظر في ما تلوناه عليك يسهل لك نقد ما استدل به على عدم علمه بالذات، و إليك بيانه:

العلم بالذات يستلزم التغاير بين العلم و المعلوم

استدل النافون لعلمه سبحانه بذاته بأنّ العلم نسبة، و النسبة تتحقّق بين شيئين متغايرين و هما طرفان بالضرورة، و نسبة الشيء إلى نفسه محال إذ لاتغاير هناك.

و قد أجاب عنه المحقّق الطوسي في التجريد بقوله:

«و التغاير اعتباري».

توضيحه: «إنّ المغايرة قد تكون بالذات و قد تكون بنوع من الاعتبار، و هاهنا ذاته تعالى من حيث انّها عالمة،مغايرة لها من حيث انّها معلومة، و ذلك كاف في تعلق العلم»[1].

---

(١) كشف المراد: ص ١٧٥.

و إن شئت قلت: «إنّ ذات الباري تعالى باعتبار صلاحيتها للمعلوميّة في الجملة مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالميّة في الجملة و هذا القدر من التغاير يكفي لتحقّق النسبة»[1].

و بعبارة ثالثة: إنّ الذات من حيث انّها عالمة مغايرة لها من حيث هي معلومة فصحّت.

و إلى ما ذكرنا يشير الفاضل المقداد من أنّ الصورة إنّما تعتبر في غير العلم بالذات كالعلم بالأشياء لا في العلم بالذات[2].

و الحاصل: انّ التعدد و التغاير إنّما هو في العلم الحصولي ففيها الصور المعلومة غير الهوية الخارجيّة.

و أمّا إذا كان الذات بالذات نوراً و انكشافاً و علماً و حضوراً فلايشترط فيه التعدّد و التغاير بل يصحّ اطلاق العالم و المعلوم عليه بالحيثيتين.

فلأجل انكشاف ذاته لذاته يسمّى «علماً» و بحسب كون الذات مكشوفة تسمّى «معلوماً».

و إن شئت قلت: باعتبار أنّه يدرك ذاته فلاتغيب ذاته عن ذاته فهو عالم.

و باعتبار أنّ الذات حاضرة لديه فهو معلوم.

و إلى ذلك يشير كلام أمير المؤمنين علي(عليه السلام): «يا من دلّ على ذاته بذاته».

إلى هنا تمّ الكلام في علمه سبحانه بذاته و حال حين البحث عن علمه بالأشياء و إليك البيان.

---

(١) شرح القوشجي: ص ٣١٣.

(٢) ارشاد الطالبين: ص ٢٠١.

٢ ـ علمه سبحانه بالأشياء قبل الايجاد

إنّ علمه سبحانه بالأشياء يتصوّر على وجهين:

الأوّل: علمه بها قبل الإيجاد.

الثاني: علمه بها بعد الإيجاد.

و قداتّفق الحكماء على علمه بها بعده، و إنّما اختلفوا في علمه بها قبله، فهم بين مثبت و ناف، و المثبت بين كون علمه إجمالياً لاتفصيلياً، و كونه كشفاً تفصيليّاً في عين البساطة و الاجمال و إليك براهين المثبتين:

الدليل الاوّل: العلم بالسبب بما هو سبب، علم بالمسبب

العلم بالعلّة بما هي علّة، و الحيثيّة التي هي سبب لوجود المعلول، لاينفك عن العلم بالمعلول و لتقريب الدليل نمثل بأمثلة:

أ: المنجّم العارف بالقوانين الفلكية و المحاسبات الجوية يقف على أنّ الخسوف أو الكسوف أو ما شاكل ذلك، يتحقّق عند الوقت أو الوضع الفلاني، و ليس علمه بهذه المعلولات ناشئاً إلاّ من العلم بالعلّة من حيث هي سبب لكذا وكذا.

ب: إنّ الطبيب العارف بحالات النبض و أنواعه، و أحوال القلب و أوضاعه، يقدر على التنبّؤ بما سيحدث لهذا المريض مستقبلاً إذا عرف بحالة قلبه أو وضع نبضه، و ليس هذا العلم بالمعلول إلاّ من طريق العلم بالعلّة من حيث هي علّة لكذا و كذا.

ج: و الصيدلي العارف بخصوصيّة مائع خاص و كونه سمّاً قاتلاً لايطيق الإنسان تحمّله سوى دقائق، يقف من العلم بهذه الخصوصيّة على أنّ شاربه سيقضي على حياته، بشربه ذلك المائع.

و الله سبحانه لـمّـا كان علّة للعالم إذ لايستمـدّ العالم بأجمعه وجـوده من غير ذاته تعالى، فالعلم بالذات علم بالحيثيّة التي هي سبب لتحقّق العالم و تكوّنه.

فالعلم بالذات(كما عرفت) علم بنفس النظام لأنّ النظام معلول له و صادر منه و هـذا هو معنـى قولهـم الشـائع: «العلم بـالنظـام الربّـاني، نفـس العلـم بالنظـام الكياني».

و يمكن توضيح البرهان ببيان مقدّمات.

الأُولى: إنّه تعـالى علـّة و فاعـل لما عـداه بحيث تكـون الممكنات بجملتهـا مستندة إليه من وجوداتها و ماهيّاتها، غاية الأمر استناد جميع الوجودات الممكنات إليه تعالى يكون بالذات، و استناد الماهيّات[1] إليه بالعرض.

الثانية: علّية شيء لشـيء هي عبارة عن كونـه على جهة و خصوصيـة يأبى أن لايترتب عليه المعلول.

و إن شئت قلت: إنّ معنى علّية شيء لشـيء اشتمال الشيء الأوّل على حيثيّة و خصوصيـة توجب ــ ايجاباً قطعياً ــ وجود المعلول فـي الخارج، بحيث لـولا هذه الحيثيّة لما يتحقّق المعلول.

و من هذا يعلم انّ بين تلك الحيثيّة القائمة بالعلّة و وجود المعلول رابطة وصلة خاصة بحيـث تقتضي نفس الحيثيّة، ذلـك المعلول و لولا تلـك الصلة لكـان نسبة المعلول إلى تلك الحيثيّة و غيرها سواسية مع أنّها ضرورية البطلان.

و بكلمة واضحة إذا كانـت النار مبدأً للحرارة بحيث لاتنفك الثـانية من الأُولى نستكشف عن رابطة بيـن الشيئين، و إلاّ يلزم أن تكون نسبة الحرارة إلـى النار و سائر

---

(١) المـراد بالمـاهيات هـي خصوصيـات الوجـود و حدوده مـن المعدنيـة و النباتيـة و الحيوانيـة فالخصوصيات التي تبيّن حد الوجود و تشخّصه خصوصيات خاصة تسمّى بالماهية المتحققة في الخارج بالوجود.

الأجسام سواسية و هذا بديهي البطلان.

نعم تلك الحيثيّة التي تعدّ مبدأً للعلّية، تكون في العلل الماديّة زائدة على الذات و في العلل العلوية و بالأخص الحق سبحانه نفس ذاته.

الثالثة: إنّ فاعليته تعالى لما عداه، يكون بنفس ذاته، لابخصوصيّة طارئة عليه وجهة زائدة عليه فهو تعالى بنفس ذاته، المحيط بكلّ شيء و قيّوم له، فاعل لكلّ شيء كيف، و إلاّ يلزم أن يكون في فاعليته مفتقراً إلى غيره[1] فيلزم أن يكون في وجوده أيضاً كذلك و هو خلف، فالواجب فاعل في ذاته بذاته، لابحيثيّة منضمّة إلى ذاته تقييدية كانت أو تعليلية.

الرابعة: إنّه تعالى عالم بذاته و إنّ علمه بذاته عين ذاته ـ كما عرفت ـ.

إذا عرفت ذلك تقف على أنّ علمه بذاته مستلزم للعلم بمعاليله و مخلوقاته و إنّ أحد العلمين لاينفك عن الآخر و ذلك لأنّه إذا كان العلم بالحيثيّة مستلزماً للعلم بالمعلول و كانت تلك الحيثية حسب المقدمة الثالثة نفس ذاته ينتج إنّ العلم بالذات، نفس العلم بالمعاليل و المعلومات.

و بعبارة أُخرى:

العلم بالجهة المقتضية للشيء التي هي العلّة حقيقة(و هي في الواجب تعالى نفس ذاته) مستلزم للعلم بما يترتّب عليها من المعلول.

ففرض تلك الذات في العين، يلازم لازمها في العين، و إذا حصلت في الذهن، يترتّب عليها في الذهن قضاء لحكم اللزوم، فالعلم بالسبب من حيث هو سبب، مستلزم للعلم بالمسبب المترتّب عليه و هذا الاستلزام يتصوّر على أنحاء أكملها: أن يكون العلم بالمسبّب عين العلم بالسبب فيكون العلم بالسبب عين

---

(١) قد ثبت في محله انّ الافتقار في الفعل لاينفك عن الافتقار في الذات، و لأجل ذلك قالوا واجب الوجود بالذات واجب من جميع الجهات.

العلم بالمسبب، و ذلك بناء على أن يكون المسبب بعينه موجوداً بعين وجود السبب على ما هو مقتضى بساطته[1].

و قد أشار إلى هذا البرهان طائفة من المتكلّمين و الحكماء نذكر بعض كلماتهم:

١ ـ قال العلامة الحلّي في كشف المراد: إنّ كلّ موجود سواه ممكن، و كلّ ممكن فإنّه مستند إلى الواجب إمّا ابتداءً أو بوسائط، و قدسلف: إنّ العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول، و الله تعالى عالم بذاته على ما تقدّم فهو عالم بغيره.

و قد أوضح العلامة الحلّي في المسألة السابعة من الفصل الخامس(بحث الأعراض) كيفيّة استلزام العلم بالعلّة العلم بالمعلول إذ قال ما هذا توضيحه: إنّ العلم بالعلّة يقع على ثلاثة أنواع:

أ ـ العلم بذات العلّة لا بالحيثيّة التي تستند إليه الأشياء، فمثل هذا لايستلزم العلم بالمعلول.

ب ـ العلم بها بما أنّها مستلزم لشيء آخر و مثل هذا العلم يلازم العلم بالمعلول لكن علماً غير تام بعامّة خصوصيّات المعلول.

ج ـ العلم بالعلّة بتمام خصوصيّاتها و ذاتها و لوازمها و ملزوماتها، و عوارضها و معروضاتها، و ما لها في ذاتها و ما لها بالقياس إلى الغير.

و هذا هو العلم التام بالعلّة، و هو يستلزم العلم التام بالمعلول فإنّ المعلول و حقيقته، لازم للعلّة بهذه الحيثيّة.

فلو تعلّق العلم بالعلّة بهذه الحيثية يستلزم العلم بالمعلول[2].

---

(١) درر الفوائد ج ١، ص ٤٨٥ ـ ٤٦٧ .

(٢) كشف المراد راجع المقصد الاول الفصل الخامس المسألة السابعة عشرة و المقصد الثالث المسألة الثانية.

و الله سبحانه بما أنـّه بسيط من كلّ الجهات فالعلم بـالذات البحث البسيط ، هو عين العلم بالحيثيّة التي تصدر بها عنه الاشياء ، فمثل هذا العلم يلازم العلم بعامّة معلولاته على الترتيب الذي يصدر عنه .

٢ ـ و قـال صدر المتألّهين : إنّ ذاتـه سبحانه لمّا كـان علّة للأشياء ـ بحسب وجودهـا ـ و العلـم بالعلّة يستلـزم العلم بمعلـولها علـى الوجه الـذي هو معلـولها ، فتعلّقها من هذه الجهة لابد أن يكون على ترتيب صدورها واحداً بعد واحد[١] .

و هذه العبارة تفيـد : انّ علمه سبحانه بـالأشياء قبل الخلقة محقـّق حتى على الترتيب الذي توجد به الأشياء في نظام الأسباب و المسبّبات .

٣ ـ و قال الحكيم الالهي السبزواري نظماً :

و عالـــم بغيره إذا استنـــد	إليه و هو ذاتــه لقــد شهـد
بالسبب العلم بما هو السبب	علم بما هو مسبّب به وجب

ثمّ قال شارحاً ذلك :

و حاصله : انّ الأشياء في ذواتها مستندة إليه تعـالى و هو تعالى علم بذاته ، و العلم بالعلّة بما هي علّة يقتضي العلم بالمعلول ، فهو تعالى ينال الكلّ من ذاته .

ثمّ التقييـد بقولنا : «بما هـو السبب» إشارة إلـى أنّ المراد من العلم بـالسبب : العلم بالجهة المقتضية للمسبب سواء كانت عين ذاته أو زائدة .

و لاشك انّها عيـن حيثيّة ترتب المسبّـب على السبب إذ التخلف عـن السبب التام محال ، كما أشرنا إليه بقولنا : «به وجب» .

فكلّما حصلـت «الحيثية» فـي ذهن أو خارج حصـل ذلك المسبّب فيه ، إذ

---

(١) الاسفار : ج ٦ ، ص ٢٧٥ و غيره مفصلاً و مختصراً .

اللازم ممتنع الانفكاك عن الملزوم، و حكم المنجّم بما سيقع، و الطبيب الحاذق حيث يقول: الشيء الفلاني ينذر بكذا و كذا من هذا الباب[1].

الدليل الثاني: بسيط الحقيقة كلّ الأشياء

ربّما يستدل على علمه سبحانه بالأشياء قبل الايجاد بالقاعدة الشريفة التي تفطّن إليها الفيلسوف الكبير صدر الدين الشيرازي و هي: «بسيط الحقيقة كلّ الأشياء على النحو الأتم الأكمل الأبسط» و هذه القاعدة تثبت علمه سبحانه بالأشياء قبل الايجاد في مرتبة الذات بالتوضيح التالي:

إذا لاحظنا الوجودات الخاصة كالسماء و الأرض و نحوهما نرى ثمّة وجوداً كوجود السماء ـ مثلاً ـ و لهذا الوجود حداً، و ينتزع من حدّه ماهيّة، و هي ماهيّة السماء، فيلاحظ حينئذ أشياء ثلاثة: ذات الوجود، و حدّه، و الماهية المنتزعة من حد، فينحلّ الملحوظ إلى ثلاثة:

١ ـ حقيقة الوجود.

٢ ـ حد ذلك الوجود، و المراد من الحد: فقدان تلك المرتبة من حقيقة الوجود الثابت لمرتبة أُخرى.

٣ ـ الماهيّة المنتزعة من ذلك الحد التي تكون قالباً للوجود الخاص به.

فيكون الموجود ـ بعد الانحلال ـ مركّباً من أشياء ثلاثة لايكون المتحقّق منها إلاّ نفس الوجود.

و أمّا الحدّ فهو راجع إلى الفقدان، كما أنّ الماهية أمر عدمي أيضاً و لكنّه صار موجوداً بالوجود، و لولاه لما كان لها وجود.

فكلّ موجود كان مركّباً من هذه الأُمور الثلاثة أي من(وجود و عدم و عدمي)

---

(١)المنظومة قسم الفلسفة: ص١٦٤.

فهو مركّب بأسوء أنواع التركيب الذي لاينفك عنها الامكان.

إذا عرفت هذا، فالله سبحانه بما أنّه لاكثرة في ذاته أبداً، يجب أن يجمع في مقام ذاته كلّ وجود، بحيث لايشذّ عن وجوده وجود، إذ لو صدق أنّه شيء، و ذلك الوجود شيء آخر مسلوب عنه سبحانه لصار محدوداً، و المحدود يلازم الإمكان، و كلّ محدود مركّب، و كلّ مركّب ممكن، فينتج أنّه لاشيء من الواجب ممكناً.

فعلى ذلك فوجوده سبحانه يجب أن يكون مع صرافته و بساطته جامعاً لكلّ وجود يتصوّر، بحيث لايمكن سلب وجود عن مرتبة ذاته، و إلاّ يلزم تركيبه من: أمر وجودي(و هو ذاته)، و أمر عدمي(و هو سلب ذلك الوجود عن ساحة ذاته)، و كان استجماعه لكلّ شيء لابنحو الكثرة و التعدّد حتى يلزم التركيب بصورة أسوء و أبشع، بل ذلك الاستجماع يكون بنحو أتم و أعلى، أي بشكل جمعي رتقي بحيث يكون في وحدته كلّ الوجودات، و لايكون اشتماله على هذه الكثرات و الوجودات موجباً لإنثلام وحدته و انتقاض بساطته.

فوجوده سبحانه مشتمل و جامع لكلّ وجود، لكن كلّ وجود ملغى عنه حده، الذي تنتزع عنه ماهيّته و إن كان كماله موجوداً فيه.

و إن شئت توضيح هذا المطلب أكثر من ذلك فلاحظ حال الملكات بالنسبة إلى الأفعال الصادرة عنها.

فإنّ الملكة حالة بسيطة جامعة ـ علىالنحو الأتم و الأبسط ـ فكان كلّ فعل يصدر منها و كلّ ظهور ينشأ منها، فالإنسان الواجد لملكة النحو قادر على الإجابة عن كلّ سؤال يرد عليه، وهذه الأجوبة الكثيرة الصادرة عنه بفضل تلك الملكة، كانت موجودة في نفس الملكة، لكن لابتفاصيلها و خصوصيّاتها و حدودها و قيودها، بل بكمالها و وجودها الأتم و الأبسط، إذ لولاها لكان معطي الكمال فاقداً له.

فكما أنّ الملكة ـ مع بساطتها ـ واجدة لكمال كلّ الأجوبة، و كمال وجودها

لكن لاعلى نحو التمايز و الخصوصيّات، و إلاّ تلزم الكثرة و يلزم التركيب بشرّ صورها في «الملكة».

فكذلك كلّ علـّة واجدة لكمال معلولها و لـبّ كمالها على النحو الأتم و الأبسط.

إذا عرفت هذا، فاستوضح للوقوف على استجماع ذاته تعالى لكلّ كمال صدر منه و لكلّ وجود ظهر منه، من حديث الملكة.

فإنّ ما سوى الله من أرض و سماء و من إنسان و حيوان، و من شجر و حجر، كلّها موجودات تفصيليـّة، و تحقّقات امكانيـّة، لايعقل أن تكون موجودة في ذاته سبحانه بهذه الكثرات و التفصيلات، و إلاّ يلزم انقلاب البسيط إلى المركّب، و انقلاب الواجب إلى الممكن، و هو أمر لايصح لأي حكيم أن يتفوّه به.

و مع ذلك كلّه فذاته سبحانه ذات كاملة مشتملة لكلّ كمال موجود في هذه الموجودات، بل جامعة كذلك لجميع الوجودات لكن لابخصوصيّاتها بل هي ـ بما أنّها وجود أتم و تحقّق أكمل ـ جامعة لتلك الكمالات بأشدّها و أكملها و أحسنها.

فكما أنّ «المائة» بوحدتها مشتملة على التسعين و الثمانين مع شيء زائد، لابمعنى أنّ التسعين و الثمانين موجودتان في المائة بنحو التفصيل بل بمعنى أنّ وجود المائة ببساطته تشتمل على كمال كلّ من الرقمين بنحو أتم و أكمل.

فالله سبحانه بحكم البرهان المذكور من أنّه لايمكن سلب مرتبة من مراتب الوجود عنه، و إلاّ لزم التركّب في ذاته، و بفضل برهان آخر هو أنّ معطي الكمال لايكون فاقداً له، وجوده أكمل الموجودات، و أتمّها، فإذا فرض العلم بذاته و حضور ذاته لديه، كان ذلك عبارة أُخرى عن علمه بالوجودات الامكانيّة لكن لابوجه التفصيل، بل بنحو البساطة و الوحدة.

و هذا هو ما يقال من: «انّ وجوده سبحانه كشف إجمالي عن الأشياء بلاطروء تركيب و حدوث امكان».

و على الجملة:فالله سبحانه ـ بفضل هذين البرهانين ـ لايمكن أن يشذّ عنه أي كمال و أي وجود و إليك اعادة البرهانين:

١ ـ لو صحّ سلب وجود عنه، أو سلب كمال للزم تركيب ذاته سبحانه من «أمر وجودي و أمر عدمي» و هذا ممّا ينافي بساطته، و يستلزم التركيب في ذاته تعالى، و هو ملازم للامكان الموجب للاحتياج إلى العلّة.

٢ ـ إنّ معطي الكمال لايمكن أن يكون فاقداً له فالله الصادر منه كلّ الأشياء، لايصحّ أن يكون فاقداً لكمالات تلك الأشياء.

فعلى ذلك لايمكن أن يكون وجوده سبحانه مثل سائر المراتب من الوجود بأن يكون وجدان ذاته عين فقدانه لوجود آخر، و مع ذلك كلّه لايمكن أن تكون تلك الكثرات الامكانية موجودة فيها بحدودها و خصوصيّاتها، و إلاّ يلزم تركيب أسوأ من التركيب السابق.

فلامحيص من أن يكون ذلك الوجود البسيط مشتملاً على وجود أقوى، و آكد من الوجودات الخاصّة، المتشتتة، المحدودة، التي من حدودها يحصل التركيب من «الوجدان و الفقدان» و العلم بهذا الوجود الآكد الأقوى، نفس العلم بكلّ الكمالات، و كلّ الوجودات التالية الصادرة منه.

فهو بوجوده الجمعي الواحد واقف على ذاته، و واقف على كلّ ما يصدر منه.

و إن شئت فقل: إنّ صرف الوجود يجمع كلّ وجود، و لايشذّ عنه شيء، و لكن المشتمل عليه هو ذات الوجود من كلّ شيء لابخصوصيّته الخاصّة الناشئة عن حدّه. فالوجودات الخاصّة بخصوصيّاتها و الماهيّات الموجودة بها غير متحقّقة في الأزل، و إذ لم يكن المعلوم بخصوصيّته في الأزل لايتصوّر العلم به كذلك، و لكن

هناك وجوداً أكمل و معلوماً أتمّ يكون العلم به،أتمّ أنواع العلم بهذه الوجودات الصادرة منه.

إن قلت: كيف يصحّ أن يقال إنّ النحو الأدنى من كلّ وجود، معلوم له سبحانه في الأزل حسب الفرض إذ كيف يصير النحو الأعلى من كلّ وجود، و النحو الأظهر من كلّ تحقّق، علماً بالنحو الأدنى، مع أنّ النحو الأدنى من كلّ وجود لايكون موجوداً في الأزل؟

غير أنّ الاجابة عن هذا السؤال، بعد التوجّه إلى ما مثّلنا من حديث «الملكة» واضح فإنّ العلم بتمام الشيء و كماله، علم بمراتبه النازلة مثل كون العلم بالإنسان الذي هو عبارة عن الحيوان الناطق نفس العلم بالمراتب التالية من النبات والجماد.

و حينئذ يكون الوجود بالنحو الأعلى نفس التحقق للوجود الأدنى مع كمال آخر، و جمال زائد.

و على ذلك فالمعلوم الامكاني، و ان لم يكن في الأزل بخصوصيّاته و تفاصيله لكنّه كمال وجوده و تمام تحقّقه موجود في الأزل بوجوده سبحانه فهو سبحانه ـ ببساطته ـ جميع الكمالات و الجمالات، و العلم بالذات لاينفك عن العلم بتلك الكمالات التي لاتنفك عن العلم بما صدر عنه من الكمالات.

قال صدر المتألّهين:

لمّا كان وجوده تعالى وجود كلّ الأشياء ـ لما حققنا سابقاً من أنّ البسيط الحقيقي من الوجود يجب أن يكون كلّ الأشياء ـ فمن عقل ذلك الوجود عقل جميع الاشياء، و ذلك الوجود هو بعينه عقل لذاته، و عاقل، فواجب الوجود عاقل لذاته بذاته، فعقله لذاته عقل لجميع ما سواه، و عقله لذاته مقدّم على وجود جميع ما سواه، فعقله لجميع ما سواه سابق على جميع ما سواه، فثبت أنّ علمه تعالى بجميع الأشياء حاصلة في مرتبة ذاته بذاته قبل وجود ما عداه فهذا هو العلم الكمالي التفصيلي بوجه و الاجمالي بوجه، و ذلك لأنّ المعلومات على كثرتها و تفصيلها

بحسب المعنى موجودة بوجود واحد بسيط، ففي هذا المشهد الالهي و المجلي الأزلي ينكشف و ينجلي الكلّ من حيث لاكثرة فيها، فهو الكلّ في وحده[1].

قال العلامة الطباطبائي: «إنّ ذاته المتعالية حقيقة الوجود الصرف البسيط الواحد بالوحدة الحقّة الذي لايداخله نقص و لاعدم، فلاكمال وجودياً في تفاصيل الخلقة بنظامها الوجودي إلاّ و هي واجدة له بنحو أعلى و أشرف، غير متميّز بعضها من بعض لمكان الصرافة و البساطة فما سواه من شيء فهو معلوم له تعالى في مرتبة ذاته المتعاليّة علماً تفصيلياً في عين الإجمال و إجمالياً في عين التفصيل[2].

إلى هنا تمّ الكلام في علمه بأفعاله أي الأشياء قبل وجودها. بقي البحث عن علمه بها بعد الايجاد. و إليك الكلام فيه.

علمه سبحانه بالأشياء بعد الايجاد

يستدل على علمه بالأشياء بعد ايجادها بوجوه:

الأوّل: قيام الأشياء به يستلزم علمه بها

إنّ الأشياء أعمّ من المجرّدات و الماديّات ـ معلولة لله سبحانه على سبيل ترقّب الأسباب و المسبّبات، و كلّ معلول حاضر بوجوده العيني عند علّته غير غائب و لامحجوب عنه، فالأشياء في عين معلوليّتها نفس علمه العقلي بعد الإيجاد [3].

و توضيحاً لهذا الدليل نقول:

إنّ كلّ موجود سواه فهو ممكن في وجوده، معلول في تحقّقه ـ له سبحانه ـ و

---

(١) الاسفار: ج ٦، ص ٢٧٠ ـ ٢٧١.

(٢) نهاية الحكمة: ص ٢٨٩.

(٣) نهاية الحكمة: ص ٢٩٠، الطبعة الجديدة.

ليس معنى المعلوليّة إلاّ تعلّقه وجوداً بالعلّة، و قيامه بها قياماً حقيقيّاً، كقيام المعنى الحرفي بالمعنى الاسمي.

فكما أنّ المعنى الحرفي قائم ـ حدوثاً وبقاءً ـ بالمعنى الاسمي، بحيث لو قطع النظر عن المعنى الاسمي لما كان للمعنى الحرفي تحقّق في وعاء الوجود، فهكذا المعلول، فصلته بالعلّة أشدّ من صلة المعنى الحرفي بالمعنى الاسمي.

فإذا قلنا «سرت من البصرة» فهناك معنىً اسمياً من: السير، و البصرة، و هناك معنىً حرفياً و هو ابتداء السير من ذلك البلد.

فحقيقة الابتداء الحرفي ليس شيئاً مستقلاّ، بل هو أمر مندكّ قائم بالطرفين، و هكذا مثل المعلول الصادر من العلّة، بمعنى مفيض الوجود، فليس للمعلول واقعيّة سوى قيامه بالعلّة، و اندكاكه فيها و تعلّقه و تدلّيه بها.

و ما هذا هو شأنه لايخرج عن حيطة وجود العلّة، و مجال ثبوتها، إذ الخروج عن ذلك المجال مساوٍ للانعدام و مساوق للبطلان.

و على الجملة: فالمعلول بالنسبة إلى العلّة كالوجود الرابط بالنسبة إلى «الوجود المستقل» فكما أنّ الوجود الرابط لايستغني عن «الوجود المستقل» آناً واحداً من الآنات، بل يستمد منه وجوده ـ كلّ وقت و حين ـ فهكذا المعلول يستمد وجوده ـ حدوثاً و بقاءً ـ من العلّة، و ما هذا شأنه لايمكن أن يخرج عن حيطة وجود العلّة، و مجال تحقّقه. و معنى ذلك حضوره لدى العلّةو ما نعني من العلم سوى الحضور.

و تتّضح من ذلك القاعدة:أنّ الموجودات الامكانية بما أنّها فعله، هي علمه أيضاً فهي بوجوداتها الامكانية علم الله علماً فعلياً.

و إن أردت مزيد توضيح فلاحظ الصور الذهنية، فإنّ الصورة الذهنيّة أفعال للنفس مع أنّها في نفس الوقت علوم فعليّة لها، فالعلم و الفعل مجتمعان.

و هذا البرهان هو المنقول عن شيخ الاشراق و قدأوضحه المحقّقون.

قال العلاّمة الحلّي ـ رحمه الله ـ :

« إنّ كلّ موجود سواه، ممكن، و كلّ ممكن فإنّه مستند إليه، فيكون عالماً به سواء أكان جزئياً أم كلّياً ،أكان موجوداً قائماً بذاته أو عرضاً قائماً بغيره، و سواء أكان موجوداً في الأعيان أو متعقّلاً في الأذهان، لأنّ وجود الصورة في الذهن من الممكنات أيضاً فيستند إليه، و سواء أكانت الصورة الذهنية صورة أمر وجودي أو عدمي ممكن، أو ممتنع، فلا يعزب عن علمه شيء من الممكنات و لا من الممتنعات.

ثمّ انّ العلاّمة ـ رحمه الله ـ وصف هذا الدليل بأنّه برهان شريف قاطع[1].

و الحاصل: انّ وزان الممكن بالنسبة إلى الواجب وزان المعنى الحرفي بالنسبة إلى المعنى الاسمي، و وزان الوجود الرابط بالنسبة إلى الوجود التام المستقل، فليس للمعلول واقعيّة سوى القيام و الارتباط و التدلّي بالعلّة.

فما سوى الله ـ مادياً و مجرّداً، جوهراً و عرضاً ـ مخلوق له، فهو في عين الوجود قائم به قيام المعنى الحرفي بالمعنى الاسمي و مرتبط به، و ما هذا هو حاله لايمكن أن يكون غائباً عن الله مستوراً عليه، لأنّ وجوده قائم بوجود العلّة، كما يكون المعنى الحرفي قائماً بالمعنى الاسمي.

و إن شئت قلت: إنّ وزان الممكن بالنسبة إلى الواجب وزان الفقير المطلق بالنسبة إلى الغني، فالعالم بحكم فقره المطلق محتاج إليه في وجوده و تحقّقه، في حدوثه و بقائه، و ما هذا شأنه لايمكن غيابه، لأنّ غيابه عن العلّة مساوق للإنعدام.

الثاني: سعة وجوده دليل على علمه بالأشياء

لقد أثبتت البراهين القاطعة على أنّ وجوده سبحانه مجرّد عن المادة والمدّة،

---

(١) كشف المراد: ص ١٧٥.

مجرّد عن الزمان و المكان، فوجوده فوق كلّ قيد زماني أو مكاني، و كلّ من كان كذلك فوجوده غير محدود و غير متناه لأنّ المحدوديّة و التقييد فرع كون الشيء سجيناً في الزمان و المكان، فهذا هو الذي لايتجاوز إطار محيطه، و زمانه، و أمّا الموجود المجرَّد من ذينك القيدين، المتجرّد من إطار الزمان و المكان بل الخالق لهما، و للمادّة، فهو فوق الزمان و المكان، و المادّة، و المدّة، لايحدّه شيء من تلك العوارض و لايحصر حاصر منها، و لهذا لايمنعه المكان من الإحاطة والسيطرة على ما قبله، و ما بعده.

و لتوضيح هذه الحقيقة نأتي بالأمثلة التالية:

١ ـ إنّ النملة الصغيرة الماشية على سجّادة منسوجة بألوان مختلفة لايمكنها بحكم صغر جسمها و محدوديّة حواسّها أن تشاهد إلاّ اللّون الذي تسير عليه دون بقية الألوان.

أمّا الإنسان الواقف على طاولة، المشرف على تلك السجّادة فإنّه يرى جميع ألوانها و يحيط بكلّ نقوشها دون استثناء، لأنّه لاينظر إليها من زاوية دون زاوية كما هي في تلك النملة.

٢ ـ إنّ الإنسان الجالس في غرفة، الناظر إلى خارجها من كوة صغيرة، لايمكنه مشاهدة إلاّ ناقة واحدة من قافلة النوق و الابل التي تمرّ أمام الغرفة بعكس من يقف على سطح تلك الغرفة المشرف على الطريق من شاهق، فإنّه يرى كلّ ما في تلك القافلة من الإبل و النوق جملة واحدة، و من دون أن يمنعه عن ذلك قيد المكان.

٣ ـ إنّ الإنسان الجالس على حافة نهر جار لايرى إلاّ بعض الأمواج المائيّة التي تمرّ أمام عينيه دون بقيّة الأمواج الكائنة في منبع النهر أو مصبّه بخلاف من يراقب ذلك النهر من طائرة هليكوبتر أو من فوق مكان شاهق، فإنّه يرى جميع التعرّجات و التموّجات في ذلك النهر جملة واحدة و في وقت واحد.

و إنّما يـرى هذا الأشيـاء جميعها بخلاف غيـره لأنّه لاينظـر إليها مـن خلال المكان المحدود.

هذه الأمثلة و إن كانت أقـلّ بكثير عمّا يناسب ساحته سبحانـه غير أنّها تكفي لإلقاء بعض الضوء على الحقيقة، و تقريب سعة علمه إلى الذهن.

و على الجملة فالله المجرّد عن الزمان و المكان، المجرّد عن كلّ حدّ و قيد، بما أنّه لايحيـط به شيء، بل هو المحيـط بالأشياء جميعاً، لايصحّ فـي مجال علمه تقديم و تأخير، و مـاض و حاضر، أو حاضر و مستقبل، بل العالـم بأجمعه حاضر لديه و هو يحيط بجميع ما خلق دونما استثناء.

و قدعرفت أنّه لامعنى لحقيقة العلـم إلاّ حضور المعلوم لدى العالم، فبما أنّ وجوده سبحـانه وجود غيـر متناه، لايحدّه حـدّ و لايقيّده قيـد، فهو في كـلّ الأزمنة و الأمكنة، و حاضر مع كلّ الأشياء و المـوجودات، و الاّ يلزم أن يكون وجوده محدوداً متناهيـاً، و عند ذلك يتحقـّق علمه بكلّ حـاضر لـديه، و بكلّ مـاثل فلايغيـب عن وجوده شيء و لاذرّة.

و قدأشار الإمام علي(عليه السلام) إلى هذه الحقيقة إذ قال:

«إنّ الله عزّ و جلّ أيّنَ الأين فلا أين له، و جـلّ أن يحويه مكان، و هو في كلّ مكـان، بغير ممـاسة و لامجـاورة، يحيـط علماً بمـا فيهـا و لايخلو شـيء منها مـن تدبيره»[1].

الثالث: إتقان المصنوع دليل علمه

إنّ الكون ــ من حيث سعتـه، و اشتماله علـى أسرار و رمـوز ـ أشبه مـا يكون بمحيط لاتعرف سواحله التي قدغمرته الظلمة، و غابت شواطيه في جنح المجهول،

(١) الارشاد للمفيد: ص ١٠٨، قضايا أمير المؤمنين(عليه السلام).

و لم يوفّق الإنسان إلاّ إلى كشف بعض سطوحه بما سلّطه من أضواء كاشفة له، فيما لاتزال أعماقه غير مكشوفة له بل لايزال القسم الأعظم من سطوحه مجهولة.

إنّ عالم الخلقة أشبه ما يكون بهذا المحيط فإنّ الإنسان رغم ما قام به من جهود جبّارة للتعرّف على حقائقه، و رموزه، لم يقف إلاّ على قدر قليل من أسراره بينما لاتزال أكثرها غير معلومة له.

يقول أحد الاختصاصيين في الطبيعة الحيوية والأبحاث النووية:

«لقدكنت عند بدء دراستي للعلوم شديد الاعجاب بالتفكير الإنساني، و بقوّة الأساليب العلميّة إلى درجة جعلتني اَثِقُ كلّ الثقة بقدرة العلوم على حلّ أية مشكلة في هذا الكون بل على معرفة منشأ الحياة، و العقل و ادراك معنى كلّ شيء، و عندما تزايد علمي و معرفتي بالأشياء من الذرة إلى الأجرام السماوية، و من الميكروب الدقيق إلى الإنسان، تبيّن لي أنّ هناك كثيراً من الأشياء التي لم تستطع العلوم حتّى اليوم اَنْ تجدَ لها تفسيراً أو تكشف عن أسرارها النقاب، و تستطيع العلوم أن تمضي في طريقها ملايين السنين و مع ذلك فسوف تبقى كثير من المشكلات حول تفاصيل الذرّة و الكون و العقل كما هي لايصل الإنسان إلى حلّ لها أو الاحاطة بأسرارها»[١].

و قال أنيشتاين ـ عندما كان واقفاً على درج مكتبته ـ: «إنّ نسبة ما أعلم إلى ما لاأعلم كنسبة هذا الدرج إلى السماء»[٢].

و يقصد بذلك: انّه لم يتسلّق من درجات العلم و المعرفة سوى درجات معدودة جداً، و إنّ المسافة بين معلوماته إلى مجهولاته كالمسافة بين الأرض و السماء.

حقاً إنّ الإنسان عندما يقيس حجمه بأحجام الأجسام و الأجرام السماوية، و

---

(١) الله يتجلى في عصر العلم: ص ٣٥ـ ٣٦، بول كلارنس ابرسولد.

(٢) رسالة الاسلام، السنة الرابعة العدد الاول ٢٤

ما بينها من فواصل و أبعاد، يدرك مدى صغر حجمه و ضآلة معلوماته و ضحالة معارفه.

إنّ أضخم مكتبة توصلّت البشرية إلى تأسيسها في الوقت الحاضر هي الآن في أمريكا حيث تضم عشرة ملايين كتاباً، و ما يقوم في «لينينغراد»، و ما يوجد في متاحف بريطانيا و مع ذلك فإنّ كلّ هذه الكتب لاتتجاوز معلومات البشر حول الأرض و قليل جداً من الفضاء الخارجي.

إنّ ملاحظة كلّ جهاز بسيط أو معقد ـ كقلم أو كومپيوتر ـ يدلّنا على أنّ صانعه عالم بما يسود ذلك الجهاز من القوانين و العلاقات، كما تدل دائرة معارف ضخمة على علم مؤلّفها و جامعها بما فيها.

إنّ المصنوع بما فيه من اتقان و دقّة، و تركيب عجيب و نظام بديع، و مقادير معيّنة يحكي عن أنّ صانعه مطّلع على هذه القوانين و الرموز، عارف بما يتطلبه ذلك المصنوع من مقادير و أنظمة.

و من هنا يشهد الكون ابتداءً من الذرّة الدقيقة إلى المجرّة الهائلة، و من الخليّة الصغيرة إلى أكبر نجم، بما يسوده من أنظمة و قوانين، و تخطيط بالغ الدقّة، و تركيب بالغ الاتقان، على أنّ خالق الكون عالم بكلّ ما تنطوي عليه هذه الأشياء وما يسودها من أسرار و قوانين، و انّ من المستحيل الممتنع أن يكون جاهلاً.

و قدأشار القرآن الكريم إلى هذا الدليل بقوله:

﴿اَلاٰ يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الخَبِيرُ﴾(الملك/ ١٤).

و قال تعالى: ﴿ وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الإنسانَ وَ نَعْلَمُ ما تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ﴾(سورة ق/ ١٦).

و من وقف على علم التشريح ظهر له ذلك ظهوراً تامّاً

كلام للمحقق الطوسي

ثمّ إنّ المحقّق الطوسي استدلّ على علمه سبحانه بوجوه ثلاثة نذكر منها اثنين:

١ ـ الإحكام.

٢ ـ استناد كلّ شيء إليه.

حيث قال: و الإحكام و استناد كل شيء إليه من دلائل العلم.

و قال العلاّمة في شرح الدليل الأوّل: إنّه تعالى فعل الأفعال المحكمة، كلّ من هو كذلك فهو عالم.

أمّا المقدّمة الاولى فحسّية، لأنّ العالم إمّا فلكي أو عنصري، و آثار الحكمة و الإتقان فيهما ظاهر مشاهد.

و أمّا الثانية فضروريّة لأنّ الضرورة قاضية بأنّ غير العالم يستحيل منه وقوع الفعل المحكم المتقن مرّة بعد اُخرى.

و قال في شرح الدليل الثاني: إنّ كلّ موجود سواه ممكن، و كلّ ممكن فإنّه مستند إلى الواجب إمّا ابتداءً أو بوسائط، و قد سلف أنّ العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول، و الله تعالى عالم بذاته، فهو عالم بغيره[1].

جمل درّية لأئمة أهل البيت(عليهم السلام)

إنّ لأئمّة أهل البيت جملاً و كلماً درّية حول علمه سبحانه نقتبس منها ما يلي:

---

(١) كشف المراد: ص١٧٤ ـ ١٧٥ ـ طبعة صيدا ١٣٥٣ هـ. ق، و لاحظ: كشف الفوائد له أيضاً: ص٤٣، طبعة طهران ١٣١١هـ. ق.

١ ـ قال الإمام علي(عليه السلام) :

«علم ما يمضى و ما مضى. مبتدع الخلائق بعلمه و منشئها بحكمته[١].

٢ ـ سأل منصور بن حازم الصادق(عليه السلام) : أرأيت ما كان و ما هو كائن إلى يوم القيامة، أليس فى علم الله؟ فقال: بلى قبل أن يخلق السماوات و الأرض[٢].

٣ ـ سأل الحسين بن بشار أبا الحسن علي بن موسى الرضا(عليهما السلام) : أيعلم الله الشيء الذي لم يكن، أن لو كان كيف يكون؟ و لايعلم إلاّ ما يكون؟

فقال: إنّ الله تعالى هو العالم بالأشياء قبل كون الأشياء. قال الله عزّ و جلّ: ﴿إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[٣].

و قال لأهل النار: ﴿وَلَو رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾[٤].

فقد علم الله عزّ وجلّ أنّه لو ردّهم لعادوا لما نهوا عنه.

و قال للملائكة لمّا قالوا: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيها وَ يَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ﴾. قال: ﴿إِنِّى أَعْلَمُ مَا لاتَعْلَمُونَ﴾[٥]. فلم يزل الله عزّ و جلّ علمه سابقاً للأشياء قديماً قبل أن يخلقها فتبارك ربّنا تعالى علوّاً كبيراً. خلق الأشياء و علمه بها سابق لها كما شاء كذلك لم يزل ربّنا عليماً سميعاً بصيراً[٦].

---

(١) نهج البلاغة الخطبة ١٩١.

(٢) التوحيد للصدوق: ص١٣٥ باب العلم الحديث ٥.

(٣) الجاثية/ ٢٩.

(٤) الأنعام/ ٢٨.

(٥) البقرة/ ٣٠.

(٦) التوحيد: ص١٣٦ الحديث٨.

مراتب علمه سبحانه

قدتبيّن ممّا ذكرنا انّ علمه سبحانه بالأشياء ذامراتب هي :

الأُولى : علمه سبحانه بالأشياء بنفس علمه بـالذات ، و ما عرفت من أنّ العلم بالذات علم بـالحيثيّة التي تصدر بها المعاليـل منه سبحانه ، و العلم بنفـس الحيثيّة علم بنفس الأشياء .

و قدعرفـت انّ هناك بياناً آخر لعلـم الله سبحـانه بالأشياء في مرتبـة الذات قبل الإيجاد والخلق ، و يرجع أصلها إلى القاعدة الفلسفيّة : «بسيط الحقيقة كل الأشياء» و الذي معناه أنّه جامع كل كمال و جمال و لايشذّ عن حيطته شيء .

الثانية : إنّ الأشياء بنفسها فعله و علمه و انّه لامانع من أن يكون فعـل الفاعل نفس علمـه ، كما أنّ الصور المرتسمـة في الذهـن فعل الذهن و علمـه ، و انّ القائم بوجوده الخارجي مرتبة من مراتب فعله .

هذا كلّه حسب البـراهين الفلسفيّة الكلامية غير أنّ الـذكر الحكيم دلّ على أنّ لعلمه سبحانه مظاهر خاصّة ، عبّر عنه :

تارة باللوح المحفوظ .

و ثانية بالكتاب المسطور.

و ثالثة بالكتاب المبين .

و رابعة بالكتاب المكنون .

و خامسة بالكتاب الحفيظ .

و سادسة بالكتاب المؤجّل .

و سابعة بالكتاب المطلق .

و ثامنة بالإمام المبين .

و تاسعة بأمّ الكتاب.

و عاشرة بلوح المحو و الأسباب...

و عن اللوح المحفوظ قال سبحانه:

﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ * فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾(البروج/ ۲۱و۲۲).

و عن الكتاب المسطور قال سبحانه:

﴿وَ كِتَابٍ مَسْطُورٍ * فِي رَقٍّ مَنْشُورٍ﴾(الطور/ ۲و۳).

و قال سبحانه:

﴿إِلاَّ أَنْ تَفْعَلُوا إِلَى أَوْلِيَائِكُمْ مَعْرُوفاً كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُوراً﴾(الأحزاب/ ۶).

و قال عزّ اسمه: ﴿وَ لَقَدْ أَهْلَكْنَا أَشْيَاعَكُمْ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ * وَ كُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ * وَ كُلُّ صَغِيرٍ وَ كَبِيرٍ مُسْتَطَرٌ﴾(القمر/ ۵۱ـ۵۳).

و عن الكتاب المبين قال سبحانه:

﴿وَ لاَ رَطْبٍ وَ لاَ يَابِسٍ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾(الأنعام/ ۵۹).

و قال سبحانه:

﴿وَ مَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَ لاَ فِي السَّمَاءِ وَ لاَ أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَ لاَ أَكْبَرَ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾(يونس/ ۶۱).

و قال سبحانه:

﴿وَ مَا مِنْ غَائِبَةٍ فِي السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾(النمل/ ۷۵).

و عن الكتاب المكنون قال سبحانه:

﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ﴾(الواقعة/ ۷۷و ۷۸).

و عن الكتاب الحفيظ قال سبحانه :

﴿ قَدْعَلِمْنٰا مٰا تَنْقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ وَ عِنْدَنٰا كِتٰابٌ حَفِيظٌ﴾(ق/ ۴).

و عن الكتاب المؤجّل قال سبحانه :

﴿وَ مٰا كٰانَ لِنَفْسٍ اَنْ تَمُوتَ اِلاّٰ بِإِذْنِ اللهِ كِتٰاباً مُؤَجَّلاً﴾(آل عمران/ ۱۴۵).

و عن الكتاب المطلق قال سبحانه :

﴿وَ قَضَيْنٰا اِلىٰ بَنِي اِسْرٰائِيلَ فِي الْكِتٰابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ﴾(الاسراء/ ۴).

و قال سبحانه :

﴿لَوْ لاٰ كِتٰابٌ مِنَ اللهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِي مٰا اَخَذْتُمْ عَذٰابٌ عَظِيمٌ﴾(الأنفال/ ۶۸).

و قال سبحانه :

﴿اَلَمْ تَعْلَمْ اَنَّ اللهَ يَعْلَمُ مٰا فِي السَّمٰاءِ وَ الْأَرْضِ اِنَّ ذٰلِكَ فِي كِتٰابٍ﴾(الحج/ ۷۰).

و قال سبحانه :

﴿قٰالَ عِلْمُهٰا عِنْدِي فِي كِتٰابٍ لاٰيَضِلُّ رَبِّي وَ لاٰيَنْسىٰ﴾(طه/ ۵۲).

و قال سبحانه :

﴿ مٰا اَصٰابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَ لاٰ فِي اَنْفُسِكُمْ اِلاّٰ فِي كِتٰابٍ﴾(الحديد/ ۲۲).

و عن الإمام المبين قال تعالى :

﴿وَ كُلَّ شَيْءٍ اَحْصَيْنٰاهُ فِي اِمٰامٍ مُبِينٍ﴾(يس/ ۱۲).

و عن لوح «أُمّ الكتاب» قال تعالى:

﴿يَمْحُو اللهُ ما يَشاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتابِ﴾(الرعد/ ٣٩).

﴿وَ اَنَّهُ فِي اُمِّ الْكِتابِ لَدَيْنا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾(الزخرف/ ٤).

و عن لوح المحو و الاثبات، يقول سبحانه: ﴿يَمْحُو اللهُ ما يَشاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتابِ﴾(الرعد/ ٣٩).

ثم إنّ المفسّرين و مثلهم الحكماء اختلفوا في حقيقة هذه الكتب و خصوصيّاتها، فذهب الحكماء إلى أنّها موجودات مجرّدة كالعقول و النفوس المستتر فيها كل صغيرة و كبيرة.

و ذهب آخرون إلى أنّها ألواح ماديّة سطّرت فيها الأشياء بكيفيّاتها و أسبابها الموجبة لها و أوقاتها المضروبة لها.

و قد استشكل عليه بأنّ ذلك يقتضي عدم تناهي الأبعاد، و قدقامت البراهين العقليّة و النقليّة على خلاف ذلك، فلابدّ من تخصيص ذلك بموجودات بعض النشآت.

فأجاب آخرون إلى أنّ الأشياء سطّرت فيها على نحو الرمز لابالتفصيل.

غير أنّ كل هذه المذاهب و الأقوال ممّا لايصحّ الركون إليه فالمسألة من المعارف العليا التي يجب الايمان بها و لايمكن التعرّف عليها.

القضاء من مراتب علمه

ثم إنّه ربّما يعد من مراتب علمه سبحانه «القضاء».

و القضاء عندهم عبارة عن الوجود الإجمالي لجميع الأشياء، كما أنّ القدر عبارة عن الوجود التفصيلي لها.

فبما أنّ الصادر الأوّل حاوٍ لكلّ كمال موجود في الكائنات و الموجودات التالية، هو قضاء الله سبحانه عندهم و من مراتب علمه تعالى،فالعلم بهعلمبجميع ما دونه من المراتب، كما أنّ القدر عبارة عن الوجود التفصيلي للأشياء سواء كانت بصورها العلميّة القائمة الموجودات المجرّدة، أم بوجودها الخارجي الشخصي.

فهذه مراتب علمه سبحانه، غير أنّ الغور و التعمّق في بيان حقائقها من الأُمور العويصة التي لايتمكن الإنسان من الوقوف عليها و التطلّع إليها من خلال هذا العلم.

نعم، القضاء و القدر من المعارف العليا التي نطق بها القرآن الكريم، و سنبحث عنها لدى الحديث عن عدله سبحانه سواء أصحّ تفسيرهما بالوجود الاجمالي للأشياء، أو بالوجود التفصيلي لها أم لا.

و أخيراً نقول: إنّ هذه التعابير العشرة الواردة في القرآن الكريم، يمكن ارجاع بعضها إلى البعض الآخر، كما يمكن عدّ كل منها مرتبة مستقلة من مراتب علمه، و يظهر ذلك بالغور في الآيات الواردة في هذا المجال.

شمول علمه تعالى للجزئيات

إنّ للباحثين في علمه سبحانه بالأشياء مذاهب شتّى حتّى إنّ بعضهم أنكره من أصله.

كما أنّ للمثبتين آراء مختلفة أنهاها المحقق السبزواري إلى أحد عشر رأياً نشير إلى بعضها هنا:

الأوّل: إنّ له تعالى علماً بذاته دون معلولاتها لأنّ الذات المتعالية أزليّة، و كل معلول حادث، فلايمكن أن يكون الحادث معلوماً في الأزل.

و قدعرفت بطلان هذا الرأي من وجوه مختلفة، منها:

١ ــ إنّ العلم بالذات من الجهة التي تنشأ عنها المعلولات علم بنفس المعلول، و قد أوضحنا هذا البرهان في ما سبق.

٢ ــ إنّ بسيط الحقيقة كل الأشياء و إنّ العلم بالذات علم إجمالي بنفس المعاليل قبل الايجاد، و قد أوضحنا هذا الدليل أيضاً.

الثاني: ما ينسب إلى شيخ الاشراق و تبعه فيه جمع من المحقّقين بعده، هو إنّ الأشياء أعمّ من المجرّدات، و الماديات حاضرة بوجودها العيني لديه سبحانه و غير غائبة عنه تعالى و لامحجوبة، وهو علمه التفصيلي بالأشياء بعد الإيجاد.

و قدعرفت اتقان هذا القول، غير أنّ علمه سبحانه بالأشياء لايختصّ بهذا القسم إذ هو علم بالأشياء بعد الايجاد بالعلم الحضوري.

الثالث: إنّ ذاته المتعالية علم تفصيلي بالمعلول الأوّل، و اجمالي بما دونه، و ذات المعلول الأوّل علم تفصيلي بالمعلول الثاني، وإجمالي بما دونه وعلى هذا القياس.

و قدعرفت إنّ خلو الذات الالهية المقدّسة عن كمال العلم بما دون المعلول الأوّل غير تامّ، كيف و هو وجود صرف لايسلب عنه كمال.

الرابع: ما ينسب إلى المشائيين من أنّ له علماً حضورياً بذاته المتعالية، و علماً تفصيلياً حصولياً بالأشياء قبل ايجادها، بحضور ماهيّاتها(الصورة المرتسمة) على النظام الموجود في الخارج لذاته تعالى، و هذه الماهيّات قائمة به سبحانه نحو قيامها بأذهاننا فهو علم عنائي له.

و فيه أنّ لازم ذلك خلو الذات عن العلم بالأشياء في مرتبة الذات. و قدعرفت ثبوته بالبرهانين المتقدّمين.

الخامس: إنّ علمه سبحانه بالمعلول الأوّل حضوري لحضور هويته الخارجية

لدى الذات و أمّا علمه سبحانه بسائر الأشياء فهو بارتسام صورها في ذلك المعلول الأوّل. و اختاره المحقّق الطوسي.

غير أنّه يرد عليه ما أوردناه على ما تقدّم من استلزامه خلو الذات عن العلم بالأشياء ما سوى المعلول الأوّل.

السادس: و هو آخر الأقوال ـ حسب نقلنا ـ هو قول أكثر الفلاسفة، و هو كون علمه سبحانه قبل الإيجاد بالأشياء علماً كليّاً، و ليس له علم بالجزئيات و انّه على حاله قبل وجود الأشياء و بعد وجودها من دون تغيّر.

هذه هي خلاصة الأقوال و عصارتها، و هناك تفصيلات أُخر لايهمّنا ذكرها، و إنّما المهم اثبات علمه بالجزئيات ممّا وقع أو سيقع أو هو واقع، و اشباع البحث يتوقّف على البحث في مقامين:

الأوّل: اثبات علمه سبحانه بالجزئيات.

الثاني: نقد براهين النافين لذلك.

أمّا الأوّل فيمكن تقريره بوجهين:

١ ـ حضور الممكن لدى الواجب في كل حين

إنّ الكون ـ كما عرفت ـ موجود ممكن و نسبة الوجود و العدم إليه على السواء، و إنّما تخرج من حد الاستواء بالعلّة الموجبة غير أنّ خروجه عن حد الاستواء لايخرجه عن حد الامكان، فهو قبل الخروج و مع الخروج و بعده ممكن بالذات، مفتقر إلى الواجب مطلقاً و في كل حين و لحظة، فلاينقطع افتقاره إلى الممكن، بالايجاد أوّلاً، بل هو في كل لحظة حدوثاً و بقاء قائم بالواجب مفتقر إليه مستفيض منه.

فإذا كان هذا هو حال الممكن فلاينفك عنه حضور لدى العلّة، و ما هذا شأنه

فهو غير غائب عن العلّة في كل لحظة و آن، و قائم به قيام الرابط بالمعنى الاسمي، و ليس لعلمه حقيقة وراء حضوره لدى العالم.

و على الجملة:فاذا كان الممكن قائماً بوجوده مع الواجب و مفتقر إليه في تحقّقه ـ حدوثاً و بقاء ـ و كان قيامه معه كقيام المعنى الحرفي بالمعنى الاسمي، فهذا النحو من الوجود لايقبل الغيبوبة و عدم الحضور، فإنّ الغيبوبة مناط انعدامه و فنائه.

و كل من شك و تردّد في علمه سبحانه بالأشياء والجزئيات فقدغفل عن حقيقة نسبة المعلول إلى علّته، فإنّ النسبة القائمة بينهما نسبة الفقير إلى الغني، و المتدلّي إلى المتدلّى به، و المعنى الحرفي بالمعنى الاسمي، و الرابط بالطرفين.

و هذه الكيفية نفس حقيقة الوجودات الامكانية الصادرة عنه سبحانه، بحيث لو أخذت منه تلك النسبة لانعدمت، و خرجت عن حيز الوجود، أو انقلب اللامستقل إلى المستقل و الممكن إلى الواجب.

فاذا كانت الوجودات الامكانية بعامّة أجزائها في عمود الزمان بهذه الكيفيّة و الحالة فكيف يصحّ أن يتصوّر لها الغيبة من جانب العلّة و ما هي إلاّ فرض انعدامها و فنائها.

لقد كشفت نظرية الحركة الجوهرية عن أنّ ذات المادة بعمقها و جوهرها في حال السيلان، و إنّ الحركة ليست مختصّة بظواهر المادة و سطوحها(أي بأعراضها) بل السيلان و التدرّج و الزوال و الحدوث، يعمّ جوهرها و صلبها و وجودها و هويّتها أيضاً.

و بعبارة أُخرى:انّ التغيّر و الحدوث المتجدّد، لايختصّ بصفات المادة و عوارضها، بل يتطرّق هذا التغيّر إلى ذات المادة بمعنى أنّ الكون بجميع ذراته في تحوّل و تغيّر مستمرّين، و إنّما يترآى للناظر من الثبات و الاستقرار و الجمود في مادة الكائنات الطبيعية ليس إلاّ من خطأ الحواس إذ الحقيقة هي غير ذلك، فكل ذرّة من ذرات المادة خاضعة للتغيّر و التبدّل والسيلان.

قال الحكيم صدر الدين الشيرازي:

لقد تبيّن إنّ الأجسام كلّها متجددة الوجود في ذاتها، و إنّ صورتها صورة التغيّر، و كل منها حادث الوجود، مسبوق بالعدم الزماني، كائن فاسد، لااستمرار لهويّاتها الوجودية، و لالطبائعها المرسلة، والطبيعة المرسلة وجودها عين شخصيّاتها و هي متكثّرة، و كل منها حادث.

و قال:

إنّ الطبائع الماديّة كلّها متحركة في ذاتها و جوهرها، مسبوقة بالعدم الزماني فلها بحسب كل وجود معيّن مسبوقيّة بعدم زماني غير منقطع في الأزل(١).

و صفوة القول:

إنّ الحركة ليست إلاّ تعبيراً آخر عن كيفيّة وجود الشيء، أي أنّ لوجود الشيء كيفيّتين: إمّاوجود قارّ، أو وجود متدرّج، و كانت المادة متحركة في جوهرها فإنّ معنى ذلك انّ لها وجوداً سيّالاً متدرجاً ينقضي بعضه بوجود البعض الآخر.

فإذا كان عالم المادة ـ بما أنّ وجوده متدرّج سيّال فلم يزل من حدوث إلى حدوث ـ لاينفك عن محدث له، و إذا كانت واقعيّة المادة هي نفس الحركة، و لم يكن في امكان الحركة أن تقوم بنفسها، فواقعيّتها نفس التعلّق و التدلّي مثل المصباح الكهربائي المتّصل بالمولّد الكهربائي فإنّه قائم بذلك المولد آناً فآناً، و هذا هو معنى قولهم: إنّ الموجودات الامكانية متدلّيات بنفسها و متعلّقات بغيرها.

فاذا كان مجموع العالم هذا هو حاله، لم يزل يحتاج لامكانه المستمر و حدوثه الداعي إلى علّة تعطي الوجود في كل حين، فهو لم يزل كعين نابعة ينبع من جانب و يصب في جانب آخر، و ليس للمادة ـ جوهراً و عرضاً ـ أي بقاء و ثبات و صمود و استقرار، بل الخلقة نفس التجدّد و التغيّر.

(١) الاسفار ج ٧، ص ٢٩٧ و ٢٨٠ و ٢٩٢ و ٢٩٣.

إذا عرفت ذلك يظهر أنّه ليس للعالم حقيقة وراء الوجود التدريجي، فهو سبحانه في كل حين و لحظة يفيض الوجود على الكون بجواهره و أعراضه من ذرّاته إلى مجرّاته، و إن تصوّر الإنسان أنّ العالم خلق مرة واحدة و هو مستمر على الخلقة الأُولى، لكنّه تصوّر مردود بالبرهان بل هناك ايجاد مستمر، و ابداع غير منقطع يحسب الجاهل له ثباتاً و صموداً.

وإذا كان الكون ـ بكل ما فيه ـ من الذرّة إلى المجرّة تجددات و حدوثات متلاحقة و أنّه سبحانه ـ في كل آن ـ ذو شأن أي ذو خلق و إيجاد و فعل و إبداع هذا من جانب.

و من جانب آخر لايمكن أن يكون المعلول غائباً عن حيطة العلّة لأنّ الغيبة تضاد قيام المعلول بعلّته كقيام المعنى الحرفي بالمعنى الاسمي، ينتج أنّه سبحانه محيط بالأشياء إحاطة علميّة، و قيوميّة.

فالعالم بذرّاته و كثراته، فعله و خلقه و علمه و معرفته.

و بذلك يعلم: انّ انكار علمه سبحانه بالجزئيات ناشيء من الغفلة عن حقيقة الافاضة و الخلقة في العالم أو عن حقيقة ارتباط المعلول بالعلّة.

و بهذا نقف على عظمة الجملة القائلة «إنّ الله بكل شيء عليم» فهي تعني: إنّه عالم بما مضى و مايأتي و ما هو كائن، و هي تحكي عن سعة علمه سبحانه و إحاطته سبحانه بكل ما في هذا الكون، و بجميع رموزه، و أسراره وجلائله و دقائقه.

و هذا هو ما تقصده النصوص الإسلامية في الكتاب و السنّة.

فهو سبحانه يصف علمه بقوله: ﴿وَ عِنْدَهُ مَفاتِحُ الغَيْبِ لايَعْلَمُها اِلاّ هُوَ وَ يَعْلَمُ ما فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ وَ ما تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ اِلاّ يَعْلَمُها وَ لاحَبَّةٍ فِي ظُلُماتِ الأَرْضِ وَ لارَطْبٍ وَ لايابِسٍ اِلاّ فِي كِتابٍ مُبِينٍ﴾(الأنعام/ ٥٩).

و قال تعالى:

﴿قُلْ اِنْ تُخْفُوا ما فِي صُدُورِكُمْ اَوْ تُبْدُوهُ يَعْلَمْهُ اللهُ وَ يَعْلَمُ ما فِي السَّمٰواتِ وَ

مٰا فِی الأَرْضِ﴾(آل عمران/ ٢٩).

و قال تعالی: ﴿ اَللّٰهُ يَعْلَمُ مٰا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثىٰ وَ مٰا تَغِيضُ الْأَرْحٰامُ وَ مٰا تَزْدٰادُ وَ كُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدٰارٍ﴾(الرعد/ ٨).

و قال تعالی: ﴿ وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسٰانَ وَ نَعْلَمُ مٰا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾(ق/ ١٦).

و قال تعالی: ﴿ يَعْلَمُ مٰا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَ مٰا يَخْرُجُ مِنْهٰا وَ مٰا يَنْزِلُ مِنَ السَّمٰاءِ وَ مٰا يَعْرُجُ فِيهٰا﴾(سبأ/ ٢).

و قال تعالی: ﴿ عٰالِمِ الْغَيْبِ لاٰ يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقٰالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمٰاوٰاتِ وَ لاٰ فِي الْأَرْضِ وَ لاٰ أَصْغَرُ مِنْ ذٰلِكَ وَ لاٰ أَكْبَرُ إِلاّٰ فِي كِتٰابٍ مُبِينٍ﴾(سبأ/ ٣).

و قال تعالی: ﴿وَ إِنَّ رَبَّكَ لَيَعْلَمُ مٰا تُكِنُّ صُدُورُهُمْ وَ مٰا يُعْلِنُونَ وَ مٰا مِنْ غٰائِبَةٍ فِي السَّمٰاءِ وَ الْأَرْضِ إِلاّٰ فِي كِتٰابٍ مُبِينٍ﴾(النمل/ ٧٤ـ٧٥).

و قال تعالی: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللّٰهَ يَعْلَمُ مٰا فِي السَّمٰاوٰاتِ وَ مٰا فِي الْأَرْضِ مٰا يَكُونُ مِنْ نَجْوىٰ ثَلاٰثَةٍ إِلاّٰ هُوَ رٰابِعُهُمْ وَ لاٰ خَمْسَةٍ إِلاّٰ هُوَ سٰادِسُهُمْ وَ لاٰ أَدْنىٰ مِنْ ذٰلِكَ وَ لاٰ أَكْثَرَ إِلاّٰ هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مٰا كٰانُوا ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمٰا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيٰامَةِ إِنَّ اللّٰهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾(المجادلة/ ٧).

و قال الإمام عليّ (عليه السلام) في هذا المجال:

«ولايعزب عنه عود قطر الماء، و لانجوم السماء، و لاسوافي الريح في الهواء، و لادبيب النمل على الصفا، و لامقيل الذرّ في الليلة الظلماء. يعلم مساقط الأوراق، و خفيّ طرف الأحداق»[1].

---

(١)نهج البلاغة خطبة ١٧٨.

و قال(عليه السلام): «يعلم عجيج الوحوش في الفلوات، و معاصي العباد في الخلوات، و اختلاف النينان في البحار الغامرات، و تلاطم الماء بالرياح العاصفات»[1].

و قال(عليه السلام): «قدعلم السرائر، و خبر الضمائر، له الاحاطة بكل شيء»[2].

التعبير الرفيع القرآني عن سعة علمه

إنّ من المفاهيم المعقّدة هو تصوّر مفهوم «اللامتناهي» بحقيقته و واقعيّته.

فإنّ الإنسان لم يزل يتعامل في حياته مع الأُمور المحدودة و لذلك أصبح تصوّر «اللامتناهي» أمراً مشكلاً في غاية الصعوبة عليه.

فهذه المنظومة مع ما فيها من السيّارات و الكواكب رغم أنّها تعد جزءاً من مجرّتنا الواسعة الهائلة ـ و مع ذلك ـ فإنّ هذه المجرّة متناهية من حيث العدد و الأجزاء، و من حيث الذرّات و الألكترونات، و البروتونات، و مع السعة و الحجم.

إنّ أكبر عدد تعارف الإنسان العادي على استخدامه في حياته هو رقم «المليارد» الذي يتألّف من رقم واحد أمامه تسعة أصفار(٠٠٠/ ٠٠٠/ ٠٠٠/ ١).

ثمّ إنّ البشريّة بسبب تكاملها في العلوم الرياضية توصّلت إلى ما يسمّى بالأرقام النجومية، و مع ذلك فإنّ كل ما توصّل إليه الإنسان من الأرقام ـ حتّى النجوميّة منها ـ لايتجاوز كونه عدداً متناهياً.

إنّ القرآن الكريم يصوّر علمه سبحانه اللامتناهي بنحو خاص، يختصّ

---

(١) نهج البلاغة: خطبة ١٩٨.

(٢) نهج البلاغة: خطبة ٨٦.

بالوحي، فإنّه لايستخدم الأرقام و الأعداد الرياضية و حتّى النجومية منها، لانتهائها إلى حد، بل يأتي بمثل رائع يبيّن سعة علمه، إذ يقول عزّ وجلّ: ﴿وَ لَوْ أَنَّمٰا فِى الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلٰامٌ وَ الْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مٰا نَفِدَتْ كَلِمٰاتُ اللّٰهِ إِنَّ اللّٰهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾(لقمان/ ٢٧).

إنّك لاتجد أي رقم رياضي مهما كان عظيماً و هائلاً و نجومياً قادر على تصوير سعة علمه سبحانه مثلما يصفها قوله: ﴿ما نفدت كلمات الله﴾.

فلو قال أحد: إنّ مقدار علمه ــ بلغة الحساب ــ هو العدد الواحد أمامه عشرات الأصفار لما أفاد هذا الرقم ما أفاده قوله: ﴿مَا نَفَدَتْ كَلَمَاتِ اللهِ﴾.

و بذلك تقف على حقيقة قوله سبحانه: ﴿وَ مَا أُوتِيتُمْ مِنَ العِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً﴾ فإنّه يعبّر عن محدوديّة المقاييس و المقادير و المعايير البشرية، كما يعبّر عن ضآلة علمه و ضحالة معارفه.

دلائل النافين لعلمه سبحانه بالجزئيات

قدعرفت البرهان الواضح على علمه سبحانه بالجزئيات و تبيّن لك أنّ الكون ـ بحكم كونه محتاجاً إلى المحدث حدوثاً و بقاء ـ و بحكم أنّ الله سبحانه موجد و مبدع في كل آن و لحظة، فلايمكن للكون أن يغيب عن ساحة العلّة، و ما هذا شأنه فهو ملازم للحضور، و ليس للعلم حقيقة وراء ذلك.

إذا وقفت على ذلك فهلمّ إلى دراسة ما يقوله النافون، و ما يقيمونه من دليل، و هو لايتعدّى دليلاً واحداً و قدعبّر عنه بتعابير مختلفة.

الأوّل: العلم بالجزئيات يلازم التغيّر في علمه

لو علم سبحانه بالجزئي على وجه يتغيّر لزم تغيّر علمه تعالى عند تغيّر المعلوم و هو محال.

و قد أوضحه العلاّمة بقوله: احتجّ الحكماء لنفي علمه بالجزئيات الزمانيّة بأنّ العلم يجب تغيّره عند تغيّر المعلوم و إلاّ لانتفت المطابقة، لكن الجزئيات الزمانيّة متغيّرة فلو كانت معلومة لله تعالى لزم تغيير علمه تعالى، و التغيّر في علم الله تعالى محال.

و قال العلاّمة ابن ميثم البحراني في هذا الصدد:

و منهم من أنكر كونه عالماً بالجزئيات على الوجه الجزئي المتغيّر، و إنّما يعلمها من حيث هي ماهيّات معقولة، و حجّتهم أنّه لو علم كون زيد جالساً في هذه الدار فبعد خروجه منها إن بقي علمه الأوّل كان جهلاً و إن زال لزم التغيّر، لأنّ واجب الوجود ليس بزماني ولابمكاني، و ليس ادراكه بالآلة و كل مدرك بجزئي زماني من حيث هو متغيّر، يجب أن يكون كذلك، فواجب الوجود لايدرك الجزئي من حيث هو متغيّر[١].

وأجاب عنه المحقّق الطوسي بعبارة وجيزة بقوله: «و تغيّر الاضافات ممكن».

و أوضحه العلاّمة الحلّي بقوله: «إنّ التغيّر هذا إنّما هو في الاضافات لا في الذات و لا في الصفات الحقيقيّة كالقدرة التي تتغيّر نسبتها، و اضافتها إلى المقدور عند عدمه، و إن لم تتغيّر في نفسها، و تغيّر الاضافات جائز لأنّها أُمور اعتبارية لاتحقّق لها في الخارج[٢].

و حاصله أنّ العلم كالقدرة فلو استلزم تعلّق العلم بالجزئيات تغيّره عند تغيّر المعلوم يلزم أن يستلزم التغيّر في قدرته أيضا، عند تعلّقها بالجزئيات لأنّ الجزئيات التي تتعلّق بها المقدرة هي في مسير التغيّر و التبدّل و التحوّل و التطوّر، و القدرة من صفات الذات فما هو الجواب في جانب القدرة هو بعينه جار في جانب العلم.

---

(١) قواعد المرام: ص٩٨

(٢) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ص ١٧٦.

و يمكن توضيحه بوجه آخر أشار إليه المحقّق القوشجي في شرحه لتجريد الاعتقاد إذ قال: «إنّ علمه تعالى ليس زمانياً أي واقعاً في زمان كعلم أحدنا بالحوادث المختصّة بأزمنة معيّنة فإنّه واقع في زمان مخصوص، فما حدث منها في ذلك الزمان كان واقعاً في الحال، و ما حدث قبله أو بعده كان واقعاً في الماضي أو المستقبل، و أمّا علمه تعالى فلااختصاص له بزمان أصلاً فلايكون ثمّة حال و ماض و مستقبل، فإنّ هذه صفات عارضة للزمان بالقياس إلى ما يختص بجزء منه إذ الحال معناه زمان حكمي هذا، و الماضي زمان قبل زمان حكمي، و المستقبل زمان هو بعد زمان حكمي هذا فمن كان علمه أزلياً محيطاً بالزمان و غير محتاج في وجوده إليه، وغير مختص بجزء معين من أجزائه، لايتصوّر في حقّه حال و لاماض و لامستقبل فالله سبحانه عالم عندهم بجميع الحوادث الجزئيّة و أزمنتها الواقعة التي هي فيها لامن حيث إنّ بعضها واقع في الآن، و بعضها في الماضي و بعضها في المستقبل، بل يعلمها علماً شاملاً متعالياً عن الدخول تحت الأزمنة ثابتاً أبد الدهر، و بعبارة أُخرى إنّه تعالى لمّا لم يكن مكانياً كان نسبته إلى جميع الأمكنة على السواء فليس فيها بالقياس إليه قريب و بعيد و متوسط كذلك لما لم يكن هو تعالى و صفاته الحقيقيّة زمانيّة لم يتّصف الزمان مقيساً إليه بالمعنى، و الاستقبال و الحضور بل كان نسبته إلى جميع الأزمنة على السواء، فالموجودات من الأزل إلى الأبد معلومة له كل في وقته، و ليس في علمه كان و كائن و سيكون، بل هي حاضرة عنده في أوقاتها، فهو عالم بخصوصيّات الجزئيات و أحكامها لكن لامن حيث دخول الزمان فيها بحسب أوصافها الثلاثة إذ لاتحقّق لها بالنسبة إليه تعالى، و مثل هذا العلم يكون ثابتاً مستمرّاً لايتغيّر أصلاً كالعلم بالكلّيّات[1].

هذا ما ردّ به القوم على الإشكال من الجواب.

و يمكن توضيحه بوجه آخر من دون تمسّك بأنّ التغيّر في الاضافات بأن نقول إنّ الإشكال إنّما يتوجّه إذا كان علمه تعالى حصولياً و إنّه سبحانه يصل إلى الجزئيات

---

(١) شرح التجريد للقوشجي: ص ٤١٤.

بالصور العلميّة المرتسمة القائمة بذاته سبحانه، و قدعرفت أنّ علمه بالجزئيات علمه حضوري، و أنّ الأشياء بهوياتها الخارجيّة، و حقائقها العينيّة «فعله» سبحانه و في الوقت نفسه «علمه» فلامانع من القول بطروء التغيّر في علمه سبحانه أثر طروء التغيّر في الموجودات العينيّة.

فإنّ التغيّر الممتنع على علمه إنّما هو على علمه الذاتي لا على علمه الفعلي، لأنّ طروء التغيّر في العلم الذاتي يستلزم طروء الحدوث في ذاته سبحانه و هو لايجتمع مع وجوب وجوده بخلاف العلم الفعلي فإنّ العلم في مقام الفعل عبارة عن كون نفس الفعل «علمه» كما أنّ الصور الذهنيّة مع كونها فعلاً للنفس، علم لها.

و بذلك يظهر ضعف اشكال آخر هو: إنّ ادراك الجزئيات إنّما يحتاج إلى آلة جسمانيّة و هو سبحانه منزّه عن ذلك لكونه منزّهاً عن الجسمانيّة.

فقدظهر من البيان الحاضر أنّ هذا الاشكال ناشىء من الاعتقاد بأنّ علمه تعالى علم حصولي، حاصل له تعالى عن طريق أعمال الآلات و الأدوات الجسمانيّة للأبصار و الإدراك مع أنّ علمه تعالى نفس فعله لاالصور المنتزعة من فعله.

و ربّما يستفاد هذا الجواب ممّا ذكره المحقّق القوشجي في شرحه المذكور إذ قال:

إنّ ادراك المتشكلات إنّما يحتاج إلى آلة جسمانيّةإذا كان العلم حصول الصورة، و أمّا إذا كان اضافة محضة أو صفة حقيقيّة ذات اضافة بدون الصورة فلاحاجة إليها[1].

---

(١) شرح تجريد الاعتقاد للقوشجي: ص ٣١٤.

الثاني: العلم بالجزئيات يستلزم الكثرة في الذات

إنّ العلم صورة مساوية للمعلوم مرتسم في العالم و لاخفاء في أنّ صور الأشياء المختلفة، مختلفة، فيستلزم كثرة المعلومات و كثرة الصور في الذات الأحدية من كل وجه.

و لكن الاشكال مبني على كون علمه بالأشياء علماً حصولياً مرتسماً في ذاته سبحانه كارتسام الأشياء في النفس الإنسانية، فيلزم حدوث الكثرات في الذات الأحدية، و لكنّه غير تام لأنّ علمه بالأشياء نفس هويّاتها الخارجيّة حاضرة عنده.

و هذا العلم أقوى من ارتسام صور الأشياء.

الثالث: انقلاب الممكن واجباً

إنّ العلم لو تعلّق بالمتجدّد، قبل تجدّده، لزم وجوبه، و إلاّ لجاز أن لايوجد فينقلب علمه تعالى جهلاً، و هو محال.

و بعبارة أُخرى: إنّ علمه لايتعلّق بالحوادث قبل وقوعها، و إلاّ يلزم أن تكون تلك الحوادث ممكنة و واجبة معاً، و التالي باطل للتنافي بين الوجوب و الامكان.

و بيان الملازمة أنّها ممكنة لكونها حادثة، و واجبة أيضاً، و إلاّ أمكن أن لايوجد فينقلب علمه جهلاً.

و قدأجاب عنه المحقّق الطوسي بقوله:

«و يمكن اجتماع الوجوب و الامكان باعتبارين».

و أوضحه العلاّمة الحلّي بقوله: إن أردتم وجوب علمه تعالى أنّه واجب الصدور عن العالم فهو باطل لأنّه تعالى يعلم ذاته، و يعلم المعدومات(فليس العلم هنا مصدر للمعلوم أي المعدوم).

و إن أردتم وجوب المطابقة لعلمه فهو صحيح لكن ذلك وجوب لاحق

لاسابق، فلاينافي في الامكان الذاتي[1].

و إن شئت قلت: إنّ العلم إنّما هو تابع للمعلوم فلايكون مفيداً لوجوبه، فالعلم تعلّق بوقوعه بوصف أنّه ممكن بالذات فهي ممكنة لذواتها، واجبة بغيرها، و هو تعلّق علم الباري تعالى بوجوبها، و لاتنافي بين الامكان بالذات و الوجوب بالغير.

و بعبارة أُخرى: إنّ الممتنع هو اجتماع «الممكن بالذات» مع «الواجب بالذات».

و أمّا اجتماع «الممكن بالذات» مع «الواجب بالغير» فهو أمر ممكن و جائز، و المعاليل عند وجود العلّة التامة ممكنات بالذات، واجبات بالغير.

و على ذلك فلو تعلّق علمه سبحانه بوجود حادث في وقت كذا، فعلمه سبحانه لايخرجه عن الامكان بالذات، سواء قلنا بأنّ علمه سبب، أو غير سبب، إذ غاية ما يقتضي كون علمه سبباً، هو وجوب وجوده بالغير، و هو يجتمع مع الممكن بالذات.

فلو تعلّق علمه سبحانه بوقوع حادث في ظرف خاص الحادث و إن كان يقع قطعاً و لايتخلّف، غير أنّ ذلك الوقوع القطعي، لايخرجه عن الامكان الذاتي.

لأنّ معنى الامكان الذاتي مساواة نسبة الشيء إلى الوجود و العدم في حد الذات وهو محفوظ بعد لحوق العلّة و اتّصافه بالوجوب الناشئ عن جانب العلّة، فهو إذن ممكن ذاتي و إن كان واجباً بالغير.

و بذلك تقف على أنّه لاحاجة إلى القول بأنّ علمه ليس سبباً و مصدراً للمعلوم[2].

---

(١) كشف المراد: ص ١٧٦.

(٢) كما عليه الفاضل القوشجي في شرحه على التجريد: ص ٤١٤.

فإنّ التحاشي عن ذلك في غير محلـّه بل يجب أن يقال إنّ الحادث الذي يقع في ظـرف خاص لايخرج عـن حد الامكان بعـد تعلّق علمـه، و حصول العلّة التـامّة لوجوده، فالعالم كلّه ممكن لكن بالذات، واجب بالغير.

الواحد و الثمانون: «العظيم»

قدورد لفظ العظيـم مرفوعاً و منصوبـاً في القرآن ١٠٧ مرّة و وقع وصفـاً له في خمسة موارد:

١ ـ قال سبحـانـه: ﴿لَهُ ما فِي السَّماواتِ وَ ما فِي الأَرْضِ وَ هُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمِ﴾(الشورى/ ٤).

٢ و ٣ ـ و قال سبحانه: ﴿فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ﴾(الواقعة/ ٧٤و٩٦).

٤ ـ و قال سبحانه: ﴿إِنَّهُ كانَ لايُؤْمِنُ بِاللهِ الْعَظِيمِ﴾(الحاقّة/ ٣٣).

٥ ـ و قال سبحانه: ﴿فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ﴾(الحاقّة/ ٥٢).

بناءً علـى أنّ العظيم في الآيـات الثلاث صفـة للرب لا للمضاف، أمّا معناه فقال ابن فارس: العِظَم يدل على كبر و قوة، و عظمة الذراع: مستغلظها، و من هذا الباب العظم المعروف سُمي بذلك لقوّته و شدّته، قال الراغب: و عظم الشيء أصله كبر عظمه، ثم استعير لكل كبير فأُجـري مجراه محسوساً كان أو معقولاً، عيناً كان أو معنى.

و ما ذكره الراغب على طرف النقيض ممّا ذكره ابن فارس فإنّه جعل الأصل هو الكبر و القـوّة، و انّ اطلاقـه على العظـام لمناسبـة موجـودة بينهما، و الظـاهر مـن مفردات الراغب عكس ذلك.

و قدجاء العظيم وصفاً لعدة أُمور في القرآن المجيد:

العذاب، البلاء، الأجر، الفوز، الفضل، اليوم، السحر، الخزي، العرش، الكيد، القرآن، الكرب، البهتان، الطود، الحظ، الظلم، الذبح، الحنث، النبأ، القسم، الخلق، إلى غير ذلك ممّا يوصف به.

و أمّا عظمته سبحانه فهو عظيم ذاتاً و وصفاً و فعلاً و كلّ ما لغيره سبحانه من العظمة فهو يرجع إليه.

الثاني و الثمانون: «العزيز»

ورد لفظ «العزيز» في الكتاب العزيز ۱۴۸ مرّة و وقع وصفاً له سبحانه ۸۹ مرّة و اقترن بصفات أُخر: الحكيم، ذوانتقام، القوي، الحميد، الرحيم، العليم، الغفور، الوهّاب، الغفّار، الكريم، المقتدر، الجبّار.

قال ابن فارس: له معنى واحد يدلّ على شدّة و قوّة و ما شاكلهما من غلبة و قهر.

و قال «الخليل» ربّما يستعمل فيما يكاد لايوجد، قال الخليل: عزّ الشيء حتى يكاد لايوجد، و لكن قال التعبير بلفظ آخر أحسن: هذا الذي لايكاد يقدر عليه، أي صعب المنال، يقال عزّ الرجل بعد ضعف، و أعززته إن جعلته عزيزاً.

و قال الراغب:العزّة حالة مانعة للإنسان من أن يُغلب من قولهم: أرض عزاز أي صلبة.

قال تعالى: ﴿أَيَبْتَغُونَ عِنْدَهُمُ الْعِزَّةَ فَإِنَّ الْعِزَّةَ لله جَمِيعاً﴾ و العزيز الذي يقهر و لايقهر.

و ما ذكره العلماء هو الظاهر من موارد استعماله في القرآن الكريم، و لكن يحتاج إلى دقّة و لطف. مثلاً قوله سبحانه: ﴿عَزِيزٌ عَلَيْهِ مٰا عَنِتُّمْ﴾(التوبة/ ۱۲۸)،

المراد صعب و هو راجع إلى المعنى الأصلي للكلمة، و هو القوي لكون كل صعب مقاوماً.

قال سبحانه: ﴿وَ عَزَّنِى فِى الْخِطَابِ﴾(ص/ ٢٣) أي غلبني في الخطاب.

و قول قوم شعيب له: ﴿ وَ لَوْلاَ رَهْطُكَ لَرَجَمْنَاكَ وَ مَا اَنْتَ عَلَيْنَا بِعَزِيزٍ﴾(هود/ ٩١) أي قويّ و غالب.

و على أي تقدير فقدجاء وصفاً له سبحانه في موارد كثيرة كما عرفت.

قال سبحانه: ﴿وَ مَا مِنْ اِلٰهٍ اِلاَّ اللهُ وَ اِنَّ اللهَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾(آل عمران/ ٦٢).

و قال سبحانه: ﴿وَ مَا النَّصْرُ اِلاَّ مِنْ عِنْدِ اللهِ العَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾(آل عمران/ ١٢٦).

و بما أنّه أُستعمل مع اسم «الحكيم» تارة و مع «ذي انتقام» ثانية و مع «القوي» ثالثة، يعرب عن أنّه بمعنى الغالب القاهر الذي لايغلب و هو «قوي» في الوقت نفسه «حكيم» يقهر عن حكمة و ينتقم عن عزّ و قدرة و لو اجتمع مع «الرحيم» و «الغفور» يعرب عن أنّه غالب و في الوقت نفسه سبقت رحمته كلّ شيء فلايكون عزّه سبباً لعدم رحمتة و تجاوزه.

و بذلك يعلم أنّ ما احتمله الغزالي في تفسير «العزيز» تفسير غير تام، قال: العزيز هو الذي يقّل وجود مثله، و تشتد الحاجة إليه، و يصعب الوصول إليه فما لم تجتمع هذه المعاني الثلاثة فيه لايطلق عليه اسم«العزيز»، فكم من شيء يقل وجوده و لكن لايحتاج إليه فلايسمّى عزيزاً، و قديكون بحيث لامثل له و الانتفاع به عظيم جداً و لكن يسهل الوصول إليه فلايسمّى عزيزاً كالشمس فإنّها لامثل لها و الانتفاع بها عظيم جداً، و لكنّها لاتوصف بالعزّة فإنّه لايصعب الوصول إليها، و أمّاإذا اجتمعت المعاني في شيء فهو «العزيز»[1].

---

(١) لوامع البينات: ص ١٩٥ نقلا عن الغزالي.

يلاحظ عليه: أنّ تفسير «العزيز» بمعنى ما يقل وجود مثله مع ماعرفت من كلام ابن فارس في حقّه غير تام في تفسير هذا الاسم في كثير من الايات، فإنّ تفسير قوله سبحانه: ﴿وَ مَا النَّصْرُ إِلاَّ مِنْ عِنْدِ اللهِ العَزِيزُ الحَكِيمُ﴾ بأنّه ما النصر إلاّ من عند الله الذي لامثل له و لانظير،غير منسجم لما تبيّن في محلّه، إنّ كل اسم يقع في آخر الآية يجب أن يكون متناسبا مع ما ورد في الاية من المعنى، وأي صلة بين النصر و كونه سبحانه لانظير له ولامثيل.

و روي عن الأصمعي أنّه قال: كنت في البادية و أقرأ القرآن بصوت عالٍ فقرأت الآية التالية بهذا النحو:

﴿وَ السّارِقُ وَ السّارِقَةُ فَاقْطَعُوا اَيْدِيَهُما جَزٰاءً بِمٰا كَسَبٰا نَكٰالاً مِنَ اللهِ وَ اللهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾(المائدة/ ٣٨).

و كانت هناك أعرابيّة تسمع صوتي، فقالت لي: لو كان غفوراً رحيماً لما أمر بقطع أيديهما، فراجعت القرآن فرأيت أنّني أخطأت في التلاوة و الآية ﴿و الله عزيز حكيم﴾.

هذا ما فهمته الاعرابية بصفاء فطرتها، و على ذلك فلامحيص عن تفسير العزيز في جميع الموارد على النحو الذي ذكره «ابن فارس» من القهر و القوّة و الشدّة.

قال الصدوق معناه: انّه لايعجزه شيء و لايمتنع عليه شيء أراده، فهو قاهر للأشياء غالب غير مغلوب فقديقال في المثل «من عزّ بزّ» أي من غلب سلب، و قوله سبحانه حكاية عن الخصمين(وعزّني في الخطاب) أي غلبني في مجاذبة الكلام، و قد يقال للملك عزيز كما قال أُخوة يوسف له «يا أيّها العزيز» و المراد به يا أيّها الملك[1].

و الظاهر أنّ استعماله في الملك لمناسبة بينه و بين معناه فإنّ الملك يلازم

---

(١) التوحيد للصدوق: ص ٢٠٦.

القدرة و القهر و الغلبة.

نعم يمكن تصحيح ما ذكره الغزالي بالبيان التالي و هو: إنّ من ليس له مثيل و لانظير هو الغالب على الاطلاق دون ماإذا كان له مثيل فإنّه قديغلب كما أنّ لازم كونه عزيزاً قاهراً عدم كونه محدوداً فانّ الحدّ آية المقهورية و لعلّه إلى ذلك يشير سبحانه:

﴿سُبْحانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمّا يَصِفُونَ﴾(الصافّات/ ١٨٠).

و على أي تقدير فتفسير العزيز و ما يشترك معه في الاشتقاق من قوله: «عزّزنا» «عزّاً» «عزّتك» «أعزّ» إلى غير ذلك حَسَب ما ذكرنا من المعنى الأصلي يحتاج إلى دقّة و أعمال قريحة.

الثالث و الثمانون: «العفو»

لقدجاء العفو في الذكر الحكيم ٥ مرّات و وقع وصفاً له سبحانه في جميع مواردها و اقترن باسم الغفور تارة و القدير أُخرى.

قال سبحانه: ﴿لَيَنْصُرَنَّهُ اللهُ إِنَّ اللهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ﴾(الحج/ ٦٠).

و قال تعالى: ﴿وَ اَنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَراً مِنَ الْقَوْلِ وَ زُوراً وَ اَنَّ اللهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ﴾(المجادلة/ ٢).

و قال تعالى: ﴿فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَ اَيْدِيكُمْ اِنَّ اللهَ كانَ عَفُوّاً غَفُوراً﴾(النساء/ ٤٣).

و قال تبارك و تعالى: ﴿فَاُولٰئِكَ عَسَى اللهُ اَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَ كانَ اللهُ عَفُوّاً غَفُوراً﴾(النساء/ ٩٩).

و قال تعالى: ﴿اِنْ تُبْدُوا خَيْراً أَو تُخْفُوهُ اَوْ تَعْفُو عَنْ سُوءٍ فَاِنَّ اللهَ كانَ عَفُوّاً قَدِيراً﴾(النساء/ ١٤٩).

و أمّا معناه فقد قال ابن فارس: له أصلان يدل أحدهما على ترك الشيء، و الآخر على طلبه ثمّ ترجع إليه فروع كثيرة لاتتفاوت في المعنى.

فالأوّل: العفو، عفو الله تعالى عن خلقه و ذلك تركه إيّاهم فلايعاقبهم فضلاً منه.

قال الخليل كل من استحقّ عقوبة؛ فتركته فقدعفوت عنه(١).

و الظاهر أنّ العفو غير الترك بل هو المحو و الازالة يقال عفت الديار إذا درست و ذهبت، قال لبيد في معلّقته:

عفت الديار محلّها فمقامها بمنى تأبّد غولها فَرِجامها

فعلى هذا العفو في حقّ الله تعالى عبارة عن إزالة آثار الذنوب بالكلّية فيمحوها من ديوان الكرام الكاتبين ولايطالبه بها يوم القيامة، و ينسيها قلوبهم كي لايخجلوا عند تذكرها ـ و أحياناً ـ يثبّت مكان كل سيّئة حسنة.

قال تعالى: ﴿وَ يَمْحُو اللهُ ما يَشاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتابِ﴾(الرعد/ ٣٩).

و قال تعالى: ﴿فَأُولئِكَ يُبَدِّلُ اللهُ سَيِّئاتِهِمْ حَسَناتٍ﴾(الفرقان/ ٧٠)(٢).

و على هذا فالعفو أبلغ من المغفرة لأنّ الغفران يشعر بالستر، و العفو يشعر بالمحو، و المحو أبلغ من الستر.

قال الصدوق: العَفوّ اسم مشتق من العفو على وزن فعول، و العفو: المحو يقال عفا الشيء إذا امتحي و ذهب و درس، و عفوته أنا إذا محوته، و منه قوله عزّ وجلّ: ﴿عَفَا اللهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ﴾(التوبة/ ٤٣) أي محى الله عنك إذنك لهم.

---

(١) و الأصل الثاني ذكره في آخر كلامه قال: و الأصل الآخر الذي معناه: الطلب، يقال: اعتفيت فلانا: اذا طلبت معروفه. و هذا الاستعمال قليل.

(٢) لوامع البينات: ص ٣٣٨.

و جعل «الراغب» الأصل لمعنى العفو هو القصد[1] و قال العفو: القصد لتناول الشيء يقال عفاه و اعتفاه أي قصده متناولاً ما عنده، و عفت الريح الدار: قصدتها متناولة آثارها، و عفوت عنه قصدت إزالة ذنبه صارفاً عنه.

ولايخفى أنّ ما ذكره ابن فارس أقرب بموارد استعمال العفو في الذكر الحكيم.

قال سبحانه: ﴿وَ الْكاظِمِينَ الْغَيْظَ وَ الْعافِينَ عَنِ النّاسِ﴾(آل عمران/ ١٣٤) فلو كان العفو متضمّناً معنى القصد لقال و العافين للناس.

و قال سبحانه: ﴿يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيراً مِمّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتابِ وَ يَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ﴾(المائدة/ ١٥).

وما ذكره الراغب هو الأصل الثاني في كلام «ابن فارس» حيث جعل له أصلين أحدهما ترك الشيء و الآخر طلبه و لكلّ موارد، و المعنى الثاني يناسب قوله سبحانه: ﴿يَسْئَلُونَكَ ماذا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ﴾(البقرة/ ٢١٩).

و أمّا حظ العبد من هذا الاسم فهو أن يعفو عمّن ظلمه و لايقطع برّه عنه بسبب تلك الاساءة و لايذكر ما تقدّم من أنواع الجفاء شيئاً من الشخص الذي يريد أن يعفو عنه، قال تعالى: ﴿وَ لْيَعْفُوا وَ لْيَصْفَحُوا﴾(النور/ ٢٢).

فإنّه متى فعل ذلك فالله سبحانه أولى أن يفعل به ذلك.

روى الرازي عن عليّ ـ عليه السلام ـ انّه دعا غلاماً له فلم يجبه، فدعاه ثانياً فلم يجبه و هكذا ثالثا فقام إليه فرآه مضطجعاً، فقال: يا غلام أما سمعت الصوت؟ فقال: بلى سمعت، قال: فما منعك من الاجابة؟ قال: ثقتي بحلمك و اتكالي على عفوك، فقال عليّ(عليه السلام): أنت حرّ لوجه الله تعالى بهذا الإعتقاد[2].

---

(١) و هو الأصل الثاني في كلام ابن فارس.

(٢) لوامع البينات: ص ٣٣٨.

الرابع و الثمانون: «العليّ»

و قدورد في الـذكر الحكيم أحد عشـر مرّة و وقع وصفاً لـه سبحانه في ثمـانية موارد، و استعمل مع الكبير تارة و العظيم أُخرى و الحكيم ثالثة.

قال سبحانه: ﴿ وَ لاٰيَؤُدُهُ حِفْظُهُمٰا وَ هُوَ العَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾(البقرة/ ٢٥٥).

و قـال سبحانـه: ﴿وَ اَنَّ مـٰا يـَدْعـُونَ مِـنْ دُونِهِ البـٰاطِـلُ وَ أَنَّ اللهَ هـُوَ الْعَلِـيُّ الْكَبِيرُ﴾(لقمان/ ٣٠).

و قـال سبحـانـه: ﴿ اَوْ يـُرْسِـلَ رَسُولاً فَيـُوحِـى بـِاِذْنِـهِ مـٰا يَشـٰاءُ اِنَّـهُ عَلِـيٌّ حَكِيمٌ﴾(الشورى/ ٥١).

و قـال سبحانـه: ﴿فَـاِنْ اَطَعْنَكـُمْ فَـلاٰتَبْغُوا عَلَيْهِـنَّ سَبِيـلاً اِنَّ اللهَ كـٰانَ عَلِيـّاً كَبِيراً﴾(النساء/ ٣٤).

أمّا معناه فقدقـال «ابن فارس»: للعلوّ أصل واحد يـدلّ على السمو و الارتفاع لايشذّ عنه شيء من ذلك، العلاء و العلو، و يقولون: «تعالى النهار» أي ارتفع.

قـال الخليل: أصـل هذا البنـاء، العلوّ، فـأمّـا العلاء فـالرفعـة، و أمّا العلـو فالعظمة و التجبّر، يقولون علا الملك في الأرض علوّاً كبيراً.

و على ذلك فالمراد مـن توصيفه سبحانه بعليّ هو علوّه مـن أن تحيط به أفكار المفكّريـن، و وصف الواصفيـن، و علم العارفيـن، فهو تعالـى لعلوّه لاتنالـه أيدي الخلوقات و لعظمته لايعهـده كثرة الخلق، فهو العليّ المطلق لاغيـره، فإنّ العلو من الكمال و حقيقةُ كل كمال قائم به.

قال الصـدوق في تفسير اسـم العلي: إنّه تعالـى عن الأشباه و الأنـداد و عمّا خاضت فيه وسـاوس الجهّال، و ترامت إليه فكر الضلاّل فهو علـيّ متعال عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً.

قال علي(عليه السلام): «الحمد لله الذي لايبلغ مدحته القائلون، و لايحصي نعمائه العادّون، و لايؤدّي حقّه المجتهدون، الذي لايدركه بعد الهمم، و لايناله غوص الفطن، الذي ليس لصفته حدّ محدود، و لاوقت معدود، و لا أجل ممدود»[1].

---

(١) نهج البلاغة: الخطبة ١.

حرف الغين

الخامس و الثمانون: «غافر الذنب»

و قدجاء «غافر الذنب» في الذكر الحكيم مرّة واحدة، و وقع وصفاً له مع الصفات الأُخرى.

قال سبحانه: ﴿تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللهِ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ * غَافِرِ الذَّنْبِ وَ قَابِلِ التَّوْبِ شَدِيدِ الْعِقَابِ ذِي الطَّوْلِ لاَ إِلٰهَ إِلاَّ هُوَ إِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾(غافر/ ٢ ـ ٣)

فقد وصف سبحانه في الآيتين بصفات ستّ، واستعمل «غافر» بصيغة الجمع مرّة واحدة و وقع وصفاً له سبحانه باضافة لفظ الخير إليه.

قال سبحانه: ﴿فَاغْفِرْ لَنَا وَ ارْحَمْنَا وَ أَنْتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ﴾(الأعراف/ ١٥٥).

و جاء لفظ «الغفور» مرفوعاً و منصوباً ٩١ مرّة و وقع وصفاً له في جميع الموارد، و استعمل مع «الرحيم» تارة و «الحليم» أُخرى و «ذي الرحمة» ثالثاً و «الشكور» رابعاً، و « العفو» خامساً، و «العزيز» سادساً، و «الودود» سابعاً.

كما أنّ «الغفّار» جاء ٤ مرّات و وقع وصفاً له سبحانه و اقترن بالعزيز.

فله أسماء ثلاثة كلّها مشتق من «الغفر».

١ ـ الغافر. قال تعالى: ﴿غَافِرِ الذَّنْبِ﴾(غافر/ ٣).

٢ ـ الغفور. قال سبحانه: ﴿وَ رَبُّكَ الْغَفُورُ ذُوالرَّحْمَةِ﴾(الكهف/ ٥٨).

٣ ـ الغفّار. قال تعالى: ﴿وَ إِنِّي لَغَفَّارٌ لِمَنْ تَابَ﴾(طه/ ٨٢).

و العبد له أسماء ثلاثة مشتقة من الظلم بالمعصية أو ما يعادله:

١ ـ الظالم. قال تعالى: ﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِه﴾(فاطر/ ٣٢).

٢ ـ الظلوم. قال تعالى: ﴿إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً﴾(الأحزاب/ ٧٢).

٣ ـ الظلّام. قال تعالى: ﴿يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ اَسْرَفُوا عَلىٰ اَنْفُسِهِمْ﴾(الزمر/ ٥٣).

و الاسراف على الأنفس يعادل الظلاّم و كأنّه قال: عبدي لك أسماء ثلاثة في الظلم بالمعصية و لي أسماء ثلاثة في الرحمة و المغفرة، فإن كنت ظالماً فأنا غافر و إن كنت ظلوماً فأنا غفور و إن كنت ظلاّماً فأنا غفّار[1].

أمّا معناه فقدقال ابن فارس: عُظم بابِه السترُ، فالغفر: الستر، و الغفران و الغفر بمعنىً، يقال غفر الله ذنبه غفراً و مغفرة و غفراناً. قال في الغفر:

في ظلّ من عنت الوجوه له ملك الملوك و مالك الغفر

و «المغفر» معروف و الغفارة خرقة يضعها المدهن على هامته، و ذكر عن امرأة من العرب أنّها قالت لابنتها: اغفري غفيرك تريد غطّيه.

السادس و الثمانون: «الغالب»

لقدجاء الغالب مفرداً في الذكر الحكيم ثلاث مرّات و وقع في موضع اسماً له سبحانه، قال عزّ وجلّ:

﴿وَ كَذٰلِكَ مَكَّنّا لِيُوسُفَ فِى الأَرْضِ وَ لِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ وَ اللهُ غَالِبٌ عَلىٰ اَمْرِهِ وَ لٰكِنَّ اَكْثَرَ النّاسِ لايَعْلَمُونَ﴾(يوسف/ ٢١).

و قال سبحانه: ﴿إِنْ يَنْصُرْكُمُ اللهُ فَلاَ غَالِبَ لَكُمْ﴾(آل عمران/ ١٦٠).

و قال تعالى: ﴿وَ قَالَ لاَغَالِبَ لَكُمُ الْيَوْمَ مِنَ النّاسِ وَإِنّى

---

(١) لوامع البيّنات للرازي: ص٢١٢.

جَارٌلَكُمْ﴾(الأنفال/ ۴۸).

و أمّا معناه فقدقال ابن فارس يدلّ على قوّة و قهر و شدّة.

قال الله تعالى: ﴿وَ هُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾(الروم/ ۳) و ذكر مثله «الراغب» في مفرداته: قال سبحانه: ﴿كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً﴾(البقرة/ ۲۴۹).

و أمّا المراد من قوله سبحانه: ﴿وَ الله غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ﴾ فإن كان الضمير راجعاً إلى يوسف، فيكون المراد إنّ الله غالب على أمر يوسف، يحفظه و يرزقه حتى يبلغه ما قدّر له من الملك و لايكله إلى غيره، و على تسليم هذا الفرض فرعاية يوسف مصداق من مصاديق القاعدة الكليّة و هو غلبته سبحانه على كلّ شيء.

و أمّاإذا قلنا أنّ الضمير يرجع إلى الله سبحانه فيكون المراد من الأمر هو نظام التدبير. قال تعالى: ﴿يُدَبِّرُ الأَمْرَ﴾(يونس/ ۳). فيكون المعنى أنّ كلّ شيء من شؤون الصنع و الايجاد، من أمره تعالى و هو تعالى غالب عليه و هو مغلوب له يطيعه فيما شاء ينقاد له فيما أراد ليس له أن يستكبر أو يتمرّد فيخرج من سلطانه كما ليس له أن يسبقه أو يفوته.

قال تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ بَالِغُ أَمْرِهِ﴾(الطلاق/ ۳).

و بالجملة أنّ الله تعالى هو قاهر كلّ شيء إذ لاشيء إلاّ بأمره حدوثاً و بقاء و عند ذلك فلايتصوّر وجود شيء خارج عن إرادة الله و قدرته.

السابع و الثمانون: «الغفّار»

و قدجاء اسم «الغفّار» في الذكر الحكيم معرّفاً و منكراً خمس مرّات.

قال سبحانه: ﴿وَ إِنِّي لَغَفَّارٌ لِمَنْ تَابَ وَ آمَنَ وَ عَمِلَ صَالِحاً ثُمَّ اهْتَدَىٰ﴾(طه/ ۸۲).

و قال سبحانه: ﴿فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كانَ غَفّاراً﴾(نوح/ ١٠).
واستعمل مع العزيز في الموارد الثلاثة الآتية.

قال سبحانه: ﴿ رَبُّ السَّمٰواتِ وَ الأَرْضِ وَ ما بَيْنَهُما الْعَزِيزُ الْغَفّارُ﴾(سورة ص/ ٦٦). و قال عزّ من قائل: ﴿كُلٌّ يَجْرِي لأَجَلٍ مُسَمًّى أَلاٰ هُوَ الْعَزِيزُ الْغَفّارُ﴾(الزمر/ ٥). و قال تعالى: ﴿وَ اَنَا اَدْعُوكُمْ اِلَى الْعَزِيزِ الْغَفّارِ﴾(غافر/ ٤٢).

و اللّفظ صيغة المبالغة من الغفر و قدتبيّن معناه عند البحث عن اسم «غافر الذنب».

الثامن و الثمانون: «الغنيّ»

و قد جاء لفظ «الغنيّ» في الذكر الحكيم مرفوعاً و منصوباً ٢٠ مرّة و وقع وصفاً له سبحانه في ثمانية عشر مورداً و استعمل تارة مع إسم «الحميد» و اُخرى مع «الحليم» و ثالثاً مع «الكريم».

قال سبحانه: ﴿وَ اعْلَمُوا اَنَّ اللّٰهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ﴾(البقرة/ ٢٦٧). و قال تعالى: ﴿قَوْلٌ مَعْرُوفٌ وَ مَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُها اَذىً وَ اللّٰهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ﴾(البقرة/ ٢٦٣).

و قال سبحانه: ﴿مَنْ كَفَرَ فَاِنَّ رَبِّى غَنِيٌّ كَرِيمٌ﴾(النمل/ ٤٠).

و أمّا معناه فقدقال «ابن فارس»: له أصلان أحدهما يدلّعلىالكفاية و الآخر صوت، فالأوّل الغنىٰ في المال.

و قال «الراغب»: الغناء يقال على ضروب أحدها عدم الحاجات و ليس ذلك إلاّ لله تعالى و هو المذكور في قوله: ﴿إِنَّ اللّٰهَ لَهُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ و الثاني قلّة الحاجات، و هو مشار إليه بقوله: ﴿وَ وَجَدَكَ عائِلاً فَأَغْنىٰ﴾.

و الظاهر أنّه ليس له إلاّ معناً واحداً و إنّما الاختلاف في المصاديق و الجري، فالغني المطلق هو الله سبحانه، و أمّا غنى الغير هو أمر نسبي.

و أمّا كونـه سبحانه غنياً غيـر محتاج إلى شيء فهـو لازم كونه سبحانـه واجب الوجود لذاته و واجب الوجود في صفاته و أفعـاله فكان غنياً عن كل ما سواه. أمّا كل ما سواه فممكن لذاته فوجوده بايجاده. فكان هو الغني لاغيره.

فله العزّ و الجمال، و له البهاء و الكمال، و مـا للغير من الجمال، من رشح بحر جماله، أو له من الكمال، فهو ظل كماله. و ما أليق بالمقام قول القائل:

أرأيت حسن الروض فـي آصالـه	أرأيت بـدر التم عنـد كـمالـه
أرأيت كأساً شيب صفو شمولها	أرأيت روضاً ريض خيل شماله
أرأيت رائحة الخزامي[1] سحــرة	فغمت خياشيم العـليل الوالـه
هـذا و ذاك و كـلّ شـيء رائــق	أخذ التجمّل من فـروع جمالـه
هلك القلوب بأسرهـا في أسـره	شغفــا و شدّ عقولنــا بعقالـه[2]

التاسع و الثمانون: «الغفور»

و قدورد ذلك اللفظ مرفوعاً و منصوبـاً ٩١ مرّة و أُستعمل مع صفات أُخر مثل «رحيم»، «عفوّ»، «عزيز»، «شكور»، «الودود» و «الحليم».

قال سبحـانه: ﴿ثُـمَّ يَتُـوبُ اللهُ مِـنْ بَعْـدِ ذٰلِـكَ عَلـىٰ مَـنْ يَشٰـاءُ وَ اللهُ غَفُـورٌ رَحِيمٌ﴾(التوبة/ ٢٧).

و قال سبحانه: ﴿وَ مَنْ عٰاقَبَ بِمِثْلِ مٰا عُوقِـبَ بِهِ ثُمَّ بَغىٰ عَلَيْهِ لَيَنْصُرَنَّهُ اللهُ إِنَّ اللهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ﴾(الحج/ ٦٠).

و قـال سبحــانـه: ﴿إِنَّمـٰا يَخْشَـىٰ اللهَ مِـنْ عِبـٰادِهِ الْعُلَمـٰاءُ إِنَّ اللهَ عَـزِيـزٌ غَفُورٌ﴾(فاطر/ ٢٨).

---

(١) الخزامي: نبت، زهرة من أطيب الأزهار.

(٢) شرح الاسماء الحسنى: ص٤٠.

و قال سبحانه: ﴿لِيُوَفِّيَهُمْ أُجُورَهُمْ وَ يَزِيدَهُمْ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّهُ غَفُورٌ شَكُورٌ﴾(فاطر/ ٣٠).

و قال سبحانه: ﴿إِنَّهُ هُوَ يُبْدِئُ وَ يُعِيدُ * وَ هُوَ الْغَفُورُ الْوَدُودُ﴾(البروج/ ١٣و ١٤).

و قال سبحانه: ﴿وَ لَئِنْ زالَتا إِنْ أَمْسَكَهُما مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كانَ حَلِيماً غَفُوراً﴾(فاطر/ ٤١).

و اللفظ من الصفات المشبّهة بالفعل و صيغته للمبالغة و قد تبيّن معناه ممّا ذكرناه في اسم «غافر الذنب».

حــرف الفـــــاء

التسعون: «الفاطر»

قدورد اسـم الفاطر فـي الذكـر الحكيم ۶ مرّات و وقـع في الجميـع اسماً لـه سبحانه.

قال سبحانه: ﴿أَغَيْرَ اللهِ أَتَّخِذُ وَلِيّاً فَاطِرِ السَّمٰوَاتِ وَ الأَرْضِ﴾(الأنعام/ ۱۴).

و قـال سبحـانـه: ﴿فَاطِرَ السَّمٰـوَاتِ وَ الْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّ فِي الـدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ﴾(يوسف/ ۱۰۱).

و قـال عـزّ مـن قـائل: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمٰوَاتِ وَ الْأَرْضِ﴾(إبراهيم/ ۱۰).

و قـال سبحـانـه: ﴿الْحَمْدُ لِلّٰهِ فَاطِرِ السَّمٰوَاتِ وَ الْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلاً﴾(فاطر/ ۱)[۱].

و قداستعمل ذلك الاسم في جميع الموارد مضافاً إلى السموات و الأرض نعم استعمل «فطر» متعدّياً إلى الناس.

قـال سبحـانـه: ﴿فِطْـرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَـرَ النَّاسَ عَلَيْهَـا لَاتَبْـدِيلَ لِخَلْـقِ اللهِ﴾(الروم/ ۳۰).

---

(۱) لاحظ الزمر/ ۴۶ ـ الشورى/ ۱۱.

و أمّا معناه فقدقال «ابن فارس»: يدلّ على فتح شيء و ابرازه و من ذلك «الفطر» بالكسر من الصوم و منه «الفطر» بفتح الفاء و هو مصدر فطرت الشاة فطراً إذا حلبتها، ثمّ قال و الفطرة الخلقة، و قال الراغب: أصل الفطر: الشق طولاً، قال: ﴿هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ﴾ (المُلك/ ٣) أي اختلال، و قال تعالى: ﴿السَّمَاءُ مُنفَطِرٌ بِهِ كَانَ وَعْدُهُ مَفْعُولًا﴾ (المزمّل/ ١٨)، و فطرت الشاة: حلبتها باصبعين، و فطرت العجين إذا عجنته و خبزته من وقته، و منه الفطرة، و فطر الله الخلق و هو إيجاده و ابداعه على هيئة مترشّحة لفعل من الأفعال.

و المحصّل من كلامهما: إنّ الفطر بمعنى الفتح و الشق حتى إنّ نسبة الفطر إلى العجين لأجل أنّه يحتاج إلى البسط و القبض حتى يكون قابلاً للطبخ.

إنّما الكلام في استعماله في الايجاد و الابداع و الظاهر أنّ وجه استعماله فيهما هو انّ الخلقة يشبهها بشق العدم و فتحه و إخراج الشيء إلى ساحة الوجود.

يقول العلاّمة الطباطبائي(ره) في تفسير قوله: ﴿فاطر السموات و الأرض﴾: أخرجها من ظلمة العدم إلى نور الوجود[١].

و قال في موضع آخر: «إنّ اطلاق الفاطر عليه تعالى بعناية استعارية كأنّه شق العدم فأخرج من بطنه السموات و الأرض. فمحصّل معناه إنّه موجد السمٰوات و الأرض ايجاداً ابتدائياً من غير مثال سابق، فيقرب معناه من معنى «البديع» و«المبدع»، و الفرق بين الابداع و الفطر، إنّ العناية في الابداع متعلّقة بنفي المثال السابق، و في الفطر بطرد العدم و إيجاد الشيء من رأس لاكالصانع الذي يؤلّف مواداً مختلفة فيظهر به صورة جديدة فقوله: ﴿فاطر السموات و الأرض﴾ من أسمائه تعالى أجرى صفة لله، و المراد بالوصف الاستمرار دون الماضي فقط، لأنّ الإيجاد مستمر و فيض الوجود غير منقطع و لو انقطع لانعدمت الأشياء»[٢].

---

(١) الميزان: ج ٧، ص ٢٩.

(٢) المصدر السابق: ج ١٧، ص ٦.

الواحد و التسعون: «فالق الإصباح»

قدورد في الذكر الحكيم مرّة واحدة و جرى وصفاً له سبحانه قال: ﴿فَالِقُ الإِصْبَاحِ وَ جَعَلَ اللَّيلَ سَكَناً و الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ حُسْبَاناً ذٰلِكَ تَقْدِيرُ العَزِيزِ العَلِيمِ﴾(الأنعام/ ٩٦).

و أمّا معناه فقد قال «ابن فارس»: يدلّ على فرجة و بينونة في الشيء و على تعظيم شيء. فمن الأوّل فلقت الشيء أفلقه فلقاً، و الفلق الصبح لأنّ الكلام ينفلق عنه، و من الثاني الفليقة و هي الداهية العظيمة، و قال الراغب: «الفلق»: شق الشيء و إبانة بعضه عن بعض، قال تعالى: «فالق الاصباح» و «إن الله خالق الحب و النوى»،و«فانفلق فكان كل فرق كالطود العظيم» و قوله: ﴿أَعُوذُ بِرَبِّ الفَلَقِ﴾ أي الصبح.

فتوصيفه سبحانه بفالق الاصباح، لأجل انّه يشق الظلمة و يتجلّى من صميمها النور.

فقدتضمّنت الآية ثلاث آيات سماوية:

١ ـ فالق الإصباح.

٢ـ و جعل الليل سكناً.

٣ـ و الشمس و القمر حسباناً.

و المراد من الاصباح هو الصبح. قال امرؤ القيس:

ألا أيّها الليل الطويل ألا انجلي   بصبحٍ و ما الإصباح منك بأمثل

فالمراد من فلق الإصباح هو اخراج النور من الظلمة الهائلة المنبسطة في السماء كل ذلك عن طريق ربط الأسباب بالمسبّبات، وطروء الوضع الخاص للأرض بالنسبة إلى الشمس كما أنّ المراد من الآية الثانية هو ما جاء في قوله: ﴿وَ مِنْ رَحْمَتِهِ

جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَ النَّهارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَ لِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾(القصص/ ٧٣).

و المراد من السكون أعم من سكون البدن و الروح، فالبدن يستريح من تعب العمل بالنهار ،و النفس تسكن بهدوء الخواطر و الأفكار، و المراد من جعل الشمس و القمر حسباناً هو كونهما مظاهر للحساب لأنّ طلوعهما و غروبهما و ما يظهر منهما من الفصول كل ذلك بحساب.

قال سبحانه: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِياءً وَ الْقَمَرَ نُوراً وَ قَدَّرَهُ مَنازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَ الْحِسابَ﴾(يونس/ ٥).

الثاني و التسعون: «فالق الحبّ و النّوى»

و قدورد مرّة واحدة و جرى وصفاً له سبحانه.

قال تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ فالِقُ الْحَبِّ وَ النَّوىٰ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَ مُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ذٰلِكُمُ اللهُ فَأَنّىٰ تُؤْفَكُونَ﴾(الأنعام/ ٩٥).

قال الراغب: فالحبّ و الحبّة يقال في الحنطة و الشعير و نحوهما من المطعومات.

قال تعالى: ﴿كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنابِلَ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ﴾(البقرة/ ٢٦١).

و أمّا النّوى فالمراد منه نوى التمر.

قال في المقاييس: فالله سبحانه يشق الحبّ و النّوى فينبت منهما النبات و الشجر اللذين يرتزق الناس من حبّه و ثمره فالآية بصدد بيان قدرته و لأجل ذلك يذكر قوله: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَ مُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ﴾.

و قدتضمّنت الآية، ثلاث آيات أرضية أعني:

١ ـ فالق الحبّ و النّوى.

٢ ـ يخرج الحيّ من الميّت.

٣ ـ و مخرج الميّت من الحيّ.

و الكل آيات أرضية و المعنى أنّه سبحانه فالق ما يزرعه البشر من حب الحصيد، و نوى الثمرات، و شاقّه بقدرته، و بذلك يبيّن قدرته على ربط علل الإنبات و النمو بمسبّباته و ذلك بتقديره.

و إنّما خصّ بالذكر خصوص حالة فلق الحب و النوى من بين سائر الحالات مع أنّه ستمر على الحبّ و النّوى حالات و تطرأ عليهما مراحل مختلفة من النمو حتى يصير زرعاً أو شجراً و إنّما خصّ ذلك لأنّ لتلك الحالة من بين سائر الحالات أهمّية خاصّة تشبه بحالة خروج الطفل من بطن اُمّه بعد ما كان محبوساً فيها بين ظلمات ثلاث، و الحبّ و النّوى يمثّلان قلاعاً مستحكمة تحتفظ فيها المادة الحيوية للنباتات فاذا صارت الظروف مستعدّة لخروجها و نموّها و انتشارها؛ تتحرك الحبّة بالتشقّق و التفتّح فتأخذ البذرة و النّوى مسيرها نحو التكامل.

و أمّا البحث حول الاية الثانية و الثالثة الواردتين في هذه الآية المباركة أعني اخراج الحي من الميّت و اخراج الميّت من الحي فقد ركّز القرآن على هذين العملين في غير مورد من الآيات.

يقول سبحانه: ﴿تُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهارِ وَ تُولِجُ النَّهارَ فِي اللَّيْلِ وَ تُخْرِجُ الحَيَّ مِنَ المَيِّتِ وَتُخْرِجُ المَيِّتَ مِنَ الحَيِّ وَتَرْزُقُ مَنْ تَشاءُ بِغَيْرِ حِساب﴾(آل عمران/ ٢٧).

و هاتان الآيتان من السنن العامّة الالهية التي يركّز عليهما القرآن الكريم. و الذي يناسب المقام هو أن يقال: إنّ المراد من خروج الحيّ من الميت هو اخراج البذر من نبات و شجر و هو حيّ متغذّ نام، من الميت أعني التراب و هو ما لايتغذّى

و لاينمو.وبعبارة أُخرى خلق الأحياء من النبات و الحيوان من الأرض العادمة الشعور و الحياة.

كما أنّ المراد من قوله: ﴿وَ مُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ﴾ هو عود الخلايا الحيوية إلى الموت بعد مدّة.

و يمكن أن يقال: إنّ المراد هو إخراج الحبّ و النوى من النبات، فإنّ الحبّ و النوى حسب اللغة و العرف ليسا من الموجودات الحيّة و إن كانا حسب موازين العلوم الطبيعية حاويتين لموجوداتٍ صغيرةٍ حيّةٍ.

هذا إذا قمنا بتفسير الآية حسب السياق و يمكن أن يقال: المراد من اخراج الحي من الميّت و مقابله هو اخراج المؤمن من صلب الكافر، و إخراج الكافر من صلب المؤمن فإنّه سبحانه سمّى الايمان حياة و نوراً، و الكفر موتاً و ظلمة كما قال تعالى: ﴿أَوَ مَنْ كانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْناهُ وَ جَعَلْنا لَهُ نُوراً يَمْشِي بِهِ فِي النّاسِ كَمَنْ هُوَ فِي الظُّلُماتِ لَيْسَ بِخارِجٍ مِنْها﴾(الأنعام/ ١٣٢).

الثالث و التسعون: «الفتّاح»

قدورد «الفتّاح» في الذكر الحكيم مرّة واحدة و وقع وصفاً له سبحانه.

قال تعالى: ﴿قُلْ يَجْمَعُ بَيْنَنا رَبُّنا ثُمَّ يَفْتَحُ بَيْنَنا بِالْحَقِّ وَ هُوَ الْفَتّاحُ الْعَلِيمُ﴾(سبأ/ ٢٦).

و أمّا معناه فقد قال ابن فارس: إنّه أصل يدلّ على خلاف الاغلاق، يقال فتحت الباب و غيره فتحاً ثمّ يحمل على هذا سائر ما في هذا البناء فالفتح و الفتاحة: الحكم، و الله تعالى الفاتح أي الحاكم، قال الشاعر في الفتاحة:

ألا أبلغ بني عوف رسولاً   بأنّي عن فتاحتكم غنيّ

و الفتح : النصـر و الاظفار و قـريب من ذلـك في «المفـردات» غير أنـّه قسّم الفتح على قسميـن : يدرك بالبصر كفتح البـاب و قسم يدرك بالبصيـرة كفتح الهمّ ، قال : «و يقـال فتح القضية فتـاحاً : فصل الأمـر فيها وأزال الاغـلاق» . قال تعـالى : ﴿رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَ اَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ﴾(الأعراف/ ٨٩) .

و على هذا فـ «الفتّاح» من أسماء الله الحسنـى و هو بمعنى الحاكم في الآية ، و يؤيّده ذكر العليـم بعده ، و لايراد منه الفاتح بمعنى المنتصـر ، و إلاّ لكان المناسب أن يذكـر بعده «العزيـز» ، و يؤيّده صـدر الآية : ﴿قُلْ يَجْمَعُ بَيْنَنَا رَبُّنَا ثُمَّ يَفْتَحُ بَيْنَنَا بِالْحَقِّ﴾ فالآية تثبت البعث لتميز المحسن من المسيئ أوّلاً ثم القضاء بينهم بالحق و هو الحـاكم العليـم ، و بذلـك يعلم أنّه «خيـر الفاتحيـن» أي خير الحـاكمين ، لأنّ حكمه هـو العدل و القسـط ، و علمه هـو النافذ غيـر الخاطـىء أبداً بخـلاف حكم الآخرين فهم بين حاكم عادل أو جائر ، و مصيب أو مخطىء .

حرف القاف

الرابع و التسعون: «القائم على كل نفس بما كسبت»

و قدورد هـذا الاسم المـركّب فـي الذكر الحكيـم مرّة واحـدة و وقع وصفـاً له سبحانه.

قال تعالى: ﴿أَفَمَنْ هُوَ قٰائِمٌ عَلىٰ كُلِّ نَفْسٍ بِمٰا كَسَبَتْ وَ جَعَلُوا لِلّٰهِ شُرَكٰاءَ قُلْ سَمُّوهُـمْ اَمْ تُنَبِّئُونَهُ بِمٰا لاٰيَعْلَمُ فِى الْاَرْضِ اَمْ بِظٰاهِرٍ مِـنَ الْقَوْلِ بَلْ زُيِّـنَ لِلَّذِيـنَ كَفَرُوا مَكْرُهُمْ وَ صُدُّوا عَنِ السَّبِيلِ وَ مَنْ يُضْلِلِ اللّٰهُ فَمٰا لَهُ مِنْ هٰادٍ﴾(الرعد/ ٣٣).

و أمّا معناه فقدذكـر ابن فارس لـ «قوم» معنيين أحدهمـا: الجماعة و الناس، مثل «لايسخر قوم من قوم» و الآخر الانتصاب قال: و قديكون قام بمعنى العزيمة كما يقال قام بهذا الأمر إذا اعتنقه فهم يقولون في الأوّل قيام حتم، و في الآخر قيام عزم، و الظاهر أنّ المراد منه في الآية هو المهيمـن المتسلّط على كل نفس، المحيط بها، و الحافـظ لأعمالها، و بماأنّ الهيمنـة على الشيء و المراقبـة له يستلزم كون المـراقِب قائماً منتصباً كـي يسهل تسلّطه و مراقبته، استعير القـائم بمعنى المنتصب للهيمنة و التسلّط و الإحاطة.

قال سبحانه في حقّ أهل الكتاب: ﴿ وَ مِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِدِينٰارٍ لاٰيُؤَدِّهِ اِلَيْكَ اِلاّٰ مٰا دُمْتَ عَلَيْهِ قٰائِماً﴾(آل عمران/ ٧٥).

و قال: ﴿وَ الَّذِينَ هُمْ بِشَهٰادٰاتِهِمْ قٰائِمُونَ﴾(المعارج/ ٣٣) أي الحافظون.

و الله سبحانه في هذه الآية يندّد بالمشركيـن كيف يجعلون له ندّاً و شريكاً مع

أنّه سبحانه له الاحاطة على الأشياء و القهر عليها و الشهود لها، و هذا يقتضي أن لايشاركه في الأُلوهيّة شيء.

و تقدير الآية: «أفمن هو قائم بالتدبير على كل نفس و حافظ على كل نفس أعمالها ليجازيها، كمن هو ليس بهذه الصفات من الأصنام و الأوثان و يؤيّد كون المعنى ذلك قوله: ﴿ وَ جَعَلُوا لِلّٰه شُرَكٰاءَ﴾.

الخامس و التسعون: «قابل التوب»

قدورد في الذكر الحكيم مرّة واحدة و وقع وصفاً له سبحانه.

قال سبحانه: ﴿غٰافِرِ الذَّنْبِ وَ قٰابِلِ التَّوْبِ شَدِيدِ العِقٰابِ ذِى الطَّوْلِ لاٰ اِلٰهَ اِلاّٰ هُوَ إِلَيْهِ المَصِيرُ﴾(غافر/ ٣).

و قدتبيّن معناه ممّا ذكرناه في تفسير «التوّاب».

السادس و التسعون: «القادر»

قدورد في الذكر الحكيم مفرداً سبع مرّات و وقع في جميع المواضع و صفاً له سبحانه.

قال تعالى: ﴿قُلْ اِنَّ اللهَ قٰادِرٌ عَلىٰ اَنْ يُنَزِّلَ آيَةً وَ لٰكِنَّ اَكْثَرَهُمْ لاَيَعْلَمُونَ﴾(الأنعام/ ٣٧).

و قال تعالى: ﴿ إِنَّهُ عَلَى رَجْعِهِ لَقَادِرٌ﴾(الطارق/ ٨).

و قال سبحانه: ﴿ أوَلَمْ يَرَوا أَنَّ اللهَ الَّذِى خَلَقَ السَّمٰواتِ وَ الأَرْضَ قٰادِرٌ عَلىٰ اَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ﴾(الاسراء/ ٩٩)[١]، إلى غير ذلك من الآيات.

---

(١) لاحظ يس/ ٨١، الاحقاف/ ٣٣، القيامة/ ٤٠.

السابع و التسعون: «القدير»

قدورد لفظ القدير في الذكر الحكيم ۴۵ مرّة و وقع في جميع المواضع وصفاً له سبحانه.

قال سبحانه: ﴿فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشٰاءُ وَ يُعَذِّبُ مَنْ يَشٰاءُ وَ اللهُ عَلىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾(البقرة/ ۲۸۴).

و العناية التامّة ظاهرة من القرآن على كون قدرته عامّة لكل شيء فقدورد قوله سبحانه: ﴿إِنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ في ۳۲ آية، كما استعمل لفظ القدير مجرّداً تارة و مع «عليم» اخرى، قال سبحانه: ﴿إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ قَدِيرٌ﴾(النمل/ ۷۰). و «عفوّ» ثالثاً قال سبحانه: ﴿فَإِنَّ اللهَ كٰانَ عَفُوّاً قَدِيراً﴾(النساء/ ۱۴۹).

و الحق إنّ القدرة و العلم من أسمى صفاته سبحانه كما أنّ العالم و القادر من أظهر أسمائه سبحانه، فلاعتب علينا لو بسطنا الكلام هنا كما بسطناه في اسمي «العالم» و «العليم».

و أمّا معناه فقد جعل «ابن فارس»: الأصل في معناه مبلغ الشيء و كنهه و نهايته، فالقدر مبلغ كلّ شيء و قدّرت الشيء و أُقدّره من التقدير، ثمّ قال: و قدرة الله تعالى على خليقته: إيتاؤهم بالمبلغ الذي يشاؤه و يريده. ثمّ قال: «رجل ذوقدرة و ذومقدرة أي يسار و معناه أنّه يبلغ بيساره و غنائه من الأُمور المبلغ الذي يوافق إرادته، و لايخفى أنّ جعل الأصل في القدرة هو مبلغ الشيء و كنهه و نهايته، يعسّر اشتقاق القدرة منه بمعنى الاستطاعة، و لأجل ذلك أعرض الراغب عنه و فسّره بقوله: «القدرة إذا وصف به الإنسان فإسم لهيئة له بها يتمكن من فعل شيء ما، و إذا وصف الله تعالى بها فهي نفي العجز عنه»، و قال: محال أن يوصف غير الله بالقدرة المطلقة معنىً و إن أُطلق عليه لفظاً، و قال: القدير هوالفاعل لما يشاء على قدرما تقتضي الحكمة لازائداً عليه و لاناقصاً عنه، و لذلك لايصحّ أن يوصف به إلاّ الله تعالى.

و يمكن أن يقال: إنّ القدرة من التقدير و هو التحديد و تبيين كمّيّة الشيء، و اشتقاق القدرة بمعنى الاستطاعة لأجل أنّ القدرة تلازم تحديد الشيء و تقدير كميّته، و لعلّ هذا مراد ابن فارس من قوله: «مبلغ الشيء و كنهه و نهايته».

ثمّ إنّ الراغب فسّر القدرة في حقّه سبحانه بنفي العجز، و هذا مبنيّ على ارجاع الصفات الثبوتية إلى السلبيّة و هو منظور فيه، و على كل تقدير فالمفهوم من القادر و القدير شيء واحد إلاّ انّ القدير أبلغ و آكد في الدلالة على القدرة.

تعريف القدرة

فسّر المتكلّمون القدرة بتعريفين:

١ ـ صحّة الفعل و الترك، فالقادر هو الذي يصحّ أن يفعل و يصح أن يترك.

٢ ـ الفعل عند المشيئة و الترك عند عدمها، فالقادر من إن شاء فعل، و إن شاء لم يفعل، أو إن لم يشاء لم يفعل[١].

و لايخفى انّ التعريفين يصدقان في حقّ الإنسان، أمّا التعريف الأوّل فلأنّ صحّة الفعل و الترك عبارة عن امكانهما، و الامكان إمّا امكان ماهوي و هو عبارة عن كون الفاعل ذاماهيّة يكون نسبة الفعل و الترك إليها متساوية، و إمّا امكان استعدادي و هو كون الفاعل ذاقوة استعداديّة تخرج الشيء من القوّة إلى الفعل كالاستعداد الموجود في البذر و النواة الذي يعطي صلاحيّة لهما بأن يكونا ذرعاً أو شجراً و الامكان الاستعدادي من مظاهر المادة، و الله سبحانه منزّه عنها و عن شأبتها.

و أمّا التعريف الثاني فلأنّ قول القائل بأنّ القادر إن شاء فعل و إن شاء لم

---

(١) اوائل المقالات: ص ١٢، كشف الفوائد للعلامة الحلي: ص ٣٢، الاسفار: ج ٦، ص ٣٠٧ و ٣٠٨، و قال ابن ميثم في «قواعد المرام في علم الكلام»: ص٨٢ عرّفها المعتزلة بأنها عبارة عن كون الفاعل بحيث إذا شاء فعل و إذا شاء لم يفعل.

يفعل، يعرب عن عدم كفاية الذات في مقام الفاعليّة بل تحتاج إلى ضم ضميمة باسم المشيئة و الله سبحانه تام في الوجود كما هو تام في الفاعليّة، لايحتاج في وجوده و فعله إلى شيء سواه، فيجب في توصيفه سبحانه بالقدرة و الاستطاعة، تجريده عن شوب النقص و العيب.

و لعلّنا لانقدر على تعريف قدرته بشكل جامع و مانع مناسب لذاته إلاّ أنّه يمكن القاء الضوء عليه بالتقسيم التالي.

إنّ نسبة الفعل إلى الفاعل لاتخلو عن أقسام ثلاثة:

١ ـ أن يكون ملازماً للفعل غير منفك عنه كالنار بالنسبة إلى الاحراق.

٢ ـ أن يكون ملازماً لتركه فيكون ممتنعاً عليه كالنار بالنسبة إلى البرودة.

٣ ـ أن يكون الفاعل غير مقيّد بواحد من النسبتين فلايكون الفعل ممتنعاً عليه حتى يتقيّد المبدأ بالترك و لاالترك ممتنعاً عليه حتى يتقيّد بالفعل، فيعود الأمر في تعريف القادر إلى كونه مطلقاً غير مقيّد بشيء من الفعل و الترك، و لعلّ هذا التعريف أسهل و أتقن ما في الباب.

و قدقلنا غير مرّة: إنّ الهدف من توصيفه سبحانه بهذه الصفات الكماليّة هو اثبات الكمال على ذاته و تنزيهه عن النقص و العيب فلو كان في اجراء بعض الصفات بما لها من المفاهيم العرفيّة شيء ملازم لشوب النقص، وجب تجريدها عنه، و تمحيضها في الكما ل المحض، و قدتعرّفت في تفسير الحياة بأنّ ما ندركه من معناه من الموجودات الطبيعيّة يمتنع توصيفه سبحانه بها لاستلزامه كون الواجب موجوداً مادّياً قابلاً للفعل و الانفعال، بل يجب في اجراء الحياة عليه تجريده عن كل ما يلازم شوب النقص و وصمة الامكان.

دلائل قدرته سبحانه :

استدلّ على قدرته سبحانه بأُمورٍ :

الأوّل : الفطرة

فكلّ إنسان يجد في قرارة نفسه و صميم ذاته و وجدانه ميلاً و انجذاباً إلى قدرة فائقة يستمدّ منها العون عند الشدائد و نزول المحن، و يعتقد كونه قادراً على تخليصه و مساعدته و إمداده. إن وجود تلك الفطرة و ذلك الانجذاب حاك عن وجود تلك القدرة المطلقة، و إلاّ يلزم لغويّة وجودها في الإنسان، و ليس المراد منها التصوّر و التفكّر حتّى يقال إنّ الوهم لايدلّ على وجود المتوهّم بل المراد هو الميل الباطن و الانجذاب الذاتي من دون محرّك و حافز، فكل إنسان عند ما يواجه المشاكل و الشدائد يجد من أعماق نفسه أنّ هناك موجوداً قادراً عالماً بمشاكله و هو قادر على دفعها عنه.

نعم بعد ما ارتفعت الشدّة، و هدأت الأوضاع ربّما يغفل عنها، و هذا من خصائص الأُمور الفطرية حيث تتجلّى في ظروف خاصّة و تتضاءل في ظروف أُخرى.

قال سبحانه: ﴿قُلْ أَرَأَيْتَكُمْ إِنْ اَتٰاكُمْ عَذٰابُ اللهِ أَوْ أَتَتْكُمُ السّٰاعَةُ أَغَيْرَ اللهِ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صٰادِقِينَ * بَلْ إِيّٰاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مٰا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شٰاءَ وَ تَنْسَوْنَ مٰا تُشْرِكُونَ﴾(الأنعام/ ۴۰ و ۴۱).

فالفطرة كما تهدي إلى أصل وجود الصانع، كذلك تهدي إلى صفاته.

الثاني : مطالعة النظام الكوني

إنّ مطالعة النظام الكوني بما فيه من دقيق و جليل، و ما فيه من دقة و روعة، و جمال و بهاء و اتقان و احكام، تهدي أنّ فاعله و موجده قادر، قام بفضل قدرته على ايجاد عالم بديع. و قدخدم العلم الحديث بتوضيح هذا الوصف خدمة عظيمة، و كلّما تكاملت العلوم الطبيعية ازداد علم الإنسان بسعة قدرته سبحانه و

يقف على ما في هذا النظام من السنن و القوانين التي تحيّر العقول.

و يكفي في ذلك إذا لاحظنا النظام السائد على الكون بدءاً من السماء و ما فيها من نجوم و كواكب و ما فيها من منظومات و مجرّات و مروراً بالأرض، و ما فيها من عوالم كعالم الحيوان وعالم البحار و عالم النبات وعالم الحشرات، و ما فيها من بدائع الصنع و رائع الخلق. ـ فإذا لاحظنا ـ تتمثّل قدرته تعالى أمام أعيننا قدرة لايمكن تحديدها، و على ذلك فكما أنّ وجود كل ممكن يدلّ على وجود صانع له فكذا صفات المصنوع كاشفة عن صفات الصانع، فالملحمة الشعرية كما تحكي عن وجود الشاعر، تعرب عن مدى مقدرته الخياليّة و ذوقه الخلاّق، حيث استطاع بذوقه المتفوّق على التحليق في آفاق الخيال، و سبك المعاني في قوالب الألفاظ الجميلة. فكتاب «القانون» لابن سينا في الطب و «الشفاء» له في الفلسفة، و «الملحمة البطولية» للفردوسي تعكس قدرة المؤلّفين و إحاطتهم على الطبّ و الفلسفة و خلق المفاهيم و المعاني في عالم الخيال.

يقول الإمام أمير المؤمنين في بعض خطبه:

«و أرانا من ملكوت قدرته و عجائب ما نطقت به آثار حكمته ...»[1].

الثالث: معطي الكمال لايكون فاقداً له

و من دلائل قدرته أن خلق الإنسان و خلق غيره من الأشياء و أعطى لكلّ موجود حرّ مختار قدرة يقتدر بها على ايجاد البدائع و الغرائب من الأشياء، و معطي هذا الكمال و مفيضه لايكون فاقداً له، و الذي أظن إنّ المقام غني عن إقامة البرهان، إنّما الكلام في فروع هذا الوصف التي مهمّها عبارة عن سعة قدرته لكل شيء.

---

(١) نهج البلاغة: الخطبة٨٧ المعروف بخطبة الاشباح.

سعة قدرته لكلّ شيء

الكمال المطلق الذي ينجذب إليه الإنسان في بعض الحالات و الأحايين، يجب أن يكون قادراً على كل شيء ممكن و لايتبادر إلى الأذهان أبداً ـ لولا تشكيك المشكّكين ـ انّ لقدرته حدوداً و انّه بالتالي قادر على شيء دون شيء و لكن الأبحاث الكلاميّة طرحت أسئلة في المقام و هي:

١ ـ هل هو سبحانه قادر على القبيح أو لا؟

٢ ـ هل هو قادر على خلاف معلومه أو لا؟

٣ ـ هل هو قادر على مثل مقدور العبد أو لا؟

٤ ـ هل هو قادر على عين مقدور العبد أو لا؟

و لاتنحصر الأسئلة المطروحة في المقام فيما ذكر بل هناك أسئلة أُخرىٰ، فإليك بيانها:

٥ ـ هل هو سبحانه قادر على خلق نظيره؟

٦ ـ هل هو سبحانه قادر على جعل الشيء الكبير في جوف الشيء الصغير؟

٧ ـ هل هو سبحانه قادر على خلق شيء لايقدر على إفنائه أو تحريكه من جانب إلى جانب؟

و هذه الأسئلة الثلاثة الأخيرة لايختلف فيها أحد من المتكلّمين و لأجل ذلك لايعدّ البحث فيها ملاكاً لوجود الخلاف، و إليك البحث عن تاريخ المسألة وفاقاً و خلافاً فنقول:

لم يكن أحد من المسلمين مخالفاً في سعة قدرته أخذاً بالنصوص الواردة في الكتاب الحكيم، إلى أن حدث الخلاف في عموم قدرته على أُمور أربعة:

• الأمر الأول: قدرته على القبيح من جانب المتكلّم المعتزلي الشهير

«إبراهيم بن سيّار»(النظام)[1] المتوفّى عام ٢٣١ فقدخالف فيها و قال بعدم قدرته على القبيح و إلاّ لصدر منه فيكون فاعله جاهلاً أو محتاجاً و هو محال، فيكون الفعل محالاً فلايقدر عليه[2].

الأمر الثاني: من جانب «عبّاد بن سليمان السيمري» حيث قال:

إنّ الله لايقدر على خلاف معلومه. أي ما علم الله وقوعه، وجب وقوعه و ما علم عدمه، يمتنع وقوعه، إذ لو لم يقع ما علم و قوعه، أو وقع ما علم عدمه، لزم انقلاب علمه تعالى جهلاً، و انقلاب علمه تعالى جهلاً محال[3].

الأمر الثالث: من جانب البلخي المتوفّى عام ٣١٩ حيث قال: لايقدر على مثل مقدور عبده لأنّه طاعة أو سفه أو عبث، و الكل عليه محال[4].

الأمر الرابع: من جانب الجبّائيين: أبي علي و ولده أبي هاشم[5].

فقال: لايقدر على عين مقدور العبد و إلاّ لاجتمع قادران على مقدور واحد و هو محال، و إلاّ لزم وقوعه نظراً إلى إرادة أحدهما، و عدمه نظراً إلى كراهة الآخر، فيكون واقعاً و غير واقع، و هذا خلف[6].

---

(١) راجع في ترجمة النظام: الملل و النحل للشهرستاني: ج ١، ص ٥٣ ــ ٥٤، و التبصير في الدين للاسفرايني: ص ٧٠، و الجزء الثالث من موسوعتنا «بحوث في الملل و النحل».

(٢) نقله الفاضل السيوري في «ارشاد الطالبين» في شرح نهج المسترشدين: ص ١٨٧، و «العلامة» في كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ص ١٧٤.

(٣) اللوامع الالهية: ص١١٩، ارشاد الطالبين الى نهج المسترشدين: ص ١٨٩ ـ ١٩٠.

(٤) اللوامع الالهية: ص ١١٩، و نهج المسترشدين: ص ١٩١.

(٥) توفّي أبو علي الجبائي عام ٣٠٣ كما توفّي ابنه أبوهاشم عام ٣٢١، و كانا من أقطاب المعتزلة.

(٦) اللوامع الالهية: ص ١١٩، و قواعد المرام في علم الكلام لابن ميثم البحراني: ص ٩٦.

و ربّما نسب إلى الحكماء القول بأنّه سبحانه لايقدر على أكثر من الواحد و حكموا بأنّه لايصدر عنه إلاّ شيء واحد[1].

هذه صورة تاريخيّة عن نشأة هذا الرأي أي تحديد قدرة الله، و يبدو أنّ أكثر هٰؤلاء إمّا تأثّروا ببعض المناهج الفلسفيّة المترجمة، كما أن بعضهم لم يدرك حقيقة القول بسعة قدرته، و إذا شرحنا حقيقة المقال تقف على سقوط الآراء الثلاثة الأخيرة المنسوبة إلى السيمري و البلخي و الجبائيين.

تحليل القول بعموم القدرة الالهية

إنّ المقصود من عموم قدرته سبحانه هو سعتها لكل شيء ممكن، بمعنى أنّه تعالى يقدر على خلق كل ما يكون ممكناً بذاته غير ممتنع كذلك، و هذا الوصف العنواني رهن أُمور:

أوّلاً: أن لايكون الشيء ممتنعاً بالذات مثل أن يكون من قبيل جعل الشيء الواحد متحرّكاً و ساكناً في آن واحد و هو أمر ممتنع.

فإنّه لاشك في أنّ هذا الامتناع مانع من شمول القدرة لهذا المورد و نظائره.

ثانياً: أن لايكون هناك مانع من نفوذ قدرته، و شمولها و هذا لايكون إلاّ بوجود قدرة مضاهية، معارضة، مانعة، من نفوذها.

ثالثاً: أن لاتكون قدرة القادر محدودة، مضيّقة في ذاتها.

و هذه الشرائط كلّها موجودة في حقّ الواجب.

أمّا الأول: فلأنّ المقصود من عموميّة قدرته تعالى هو شمولها لكل أمر ممكن، دون الممتنع بالذات، فلاتتعلّق القدرة الالهية بالممتنع ذاتياً، و هو بالتالي

---

(١) النسبة في غير محلّها، و سيوافيك مرامهم.

خارج عن محيط البحث، تخصّصاً لاتخصيصاً، أي لالقصور في الفاعل بل لقصور في المورد و نعني به الممتنع ذاتيا. و الأمر القبيح ليس أمراً ممتنعاً بالذات، بل ممتنع بالغير و حسب الحكمة.

و أمّا الثاني: فليس هناك شيء مانع من نفوذ القدرة الالهيّة كي يزاحم تلك القدرة إلاّ إذا كان موجوداً، و هذا الموجود إن كان واجب الوجوب مثله سبحانه فهو مرفوض بما ثبت من وحدة واجب الوجود، و انتفاء نظير له و أنّه بالتالي ليس في صفحة الوجود واجب سواه، و إن كان ممكناً مخلوقاً له سبحانه فهو مقهور له تعالى فكيف يزاحم قدرته، و كيف يمنع من نفوذها؟

و أمّا الثالث: و هو ضيق نطاق قدرته، فهو مدفوع لما سيوافيك ـ أيضاً ـ من أنّ وجود الله تعالى غير محدود، و لامتناه، فهو وجود مطلق لايحدّه شيء من الحدود العقليّة و الخارجيّة و ما هو غير متناه في وجوده، غير متناه في قدرته[1] لما ثبت من عينيّة صفاته وجوداً و تحقّقاً مع ذاته.

و الحاصل: انّ هذا البيان يعتمد على أمرين كل منهما ثابت و محقق:

أوّلاً: ما سيوافيك من أنّ وجوده سبحانه غير محدود و لامتناه، بمعنى أنّه لاتحدّه حدود عقليّة ولاخارجيّة.

ثانياً: سيوافيك أيضاً من أنّ صفاته تعالى عين ذاته، لا أمر زائد على الذات.

---

(١) و قد استدلّ بعض المحققين من علماء الكلام على عموميّة قدرته من طريق آخر فقال «العلاّمة الحلّي» في كشف الفوائد: ص ٤٣ و الدليل عليه (أي على عموم قدرته) انّه تعالى واجب الوجود دون غيره، و كل ما عداه ممكن و كل ممكن محتاج إلى المؤثر و لابد أن ينتهي إلى الواجب. فعلّة الحاجة و هي الامكان ثابتة في الجميع، فتساوت نسبتها إليه سبحانه بالاحتياج لاستحالة الترجيح من غير مرجّح، فيكون قادراً على الجميع، و راجع كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ص ١٧٤، و «قواعد المرام»: ص ٩٦، و ارشاد الطالبين: ص١٨٧.

و هذان الأمـران ينتجان عدم تضيـّق القدرة الالهيـة، فهو إذا كان ــ من حيث الوجود ـ مطلقاً غير متناه و كان الوصف عين الذات و نفسها؛ كانت صفة القدرة هي الأُخرى مطلقة لاتعرف حدّاً، و لاتقف عند نهاية.

و بهذه الصورة تثبت سعة قدرته تعالى و شمولها لكل شيء.

و لقدصـرّحت النصـوص الدينيـة ـ من كتـاب و سنّة ـ بهـذه الخصوصيـة في القدرة الالهية، و أكدت بالتالي على عموميّتها، و سعة دائرتها، و اطلاقها على غرار الذات، و ذلك كقوله سبحانه: ﴿وَ كٰانَ اللهُ عَلىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيراً﴾(الأحزاب/ ٢٧).

و قوله تعالى: ﴿وَ كٰانَ اللهُ عَلىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُقْتَدِراً﴾(الكهف/ ٤٥).

و قوله تعالى: ﴿ وَ مٰا كٰانَ اللهُ لِيُعْجِزَهُ مِنْ شَيْءٍ فِي السَّمٰواتِ وَ لاٰ فِي الأَرْضِ إِنَّهُ كٰانَ عَلِيماً قَدِيراً﴾(فاطر/ ٤٤).

و قـولـه تعـالـى: ﴿لَـهُ المُلْـكُ وَ لَـهُ الْحَمْدُ وَ هُـوَ عَلَـىٰ كُـلِّ شَـيْءٍ قَدِيرٌ﴾(التغابن/ ١).

و قـولـه تعـالـى: ﴿تَبٰـارَكَ الَّـذِي بِيَـدِهِ الْمُلْكُ وَ هُـوَ عَلَـى كُـلِّ شَـيْءٍ قَدِيرٌ﴾(الملك/ ١).

و قال الإمام موسى بن جعفر (عليهما السلام): «و القادر الذي لايعجز»[١].

و قال الإمام الصادق (عليه السلام): «الأشياء له سواء علمـاً و قدرة و سلطاناً و ملكاً و إحاطة»[٢].

---

(١) توحيد الصدوق: ص ٧٦.

(٢) توحيد الصدوق: ص ١٣٣.

حول الأقوال السابقة

بعد أن عرفت أدلّة القائلين[1] بعموميّة القدرة الإلهيّة، حان الأوان لتقييم ما قاله بعض أئمّة المعتزلة و أقاموه لتحديد قدرته فنقول:

لقدعرفت في مفتتح البحث أنّ الذي جرّ النافين لعموميّة القدرة إلى مثل هذا الموقف الذي يضادّ الفطرة مضافاً إلى مضادّته للبراهين العقليّة القاطعة، و ما دلّ عليه الكتاب و السنّة من النصوص الصريحة هو الشبهات التي ألقاها البعض في هذا المجال.

١ ـ عدم قدرته على فعل القبيح

فلقد استدلّ «النظام» لعدم عموميّة قدرته تعالى بأنّه لايقدر على القبيح و إلاّ لصدر عنه فيكون فاعلاً جاهلاً أو محتاجاً و هو محال فلايكون قادراً على القبيح.

و نظنّ انّ «النظام» خلط موضع البحث بشيء آخر فإنّ البحث إنّما هو في عموم القدرة و الاقتدار و انّه سبحانه قادر على كل شيء قبيحاً كان أو غيره، أي أنّ القبيح و غيره عند قدرته سواء أي كما أنّه سبحانه قادر على ارسال المطيع إلى الجنّة قادر على إدخاله في النار، و ليس هنا ما يعجزه عن ذلك.

إلاّ أنّه لمّا كان هذا العمل قبيحاً مخالفاً لعدله و قسطه لايفعله سبحانه، و لايرتكبه لأنّ الدافع إلى ارتكاب القبيح امّا الجهل بالقبح، أو الحاجة إلى العمل القبيح، و كلاهما منفيّان عن ساحته المقدّسة، فلايصدر منه الفعل اختياراً لأنّ هذه الموجبات و الدواعي منتفية لديه سبحانه لا أنّه غير قادر عليه أو عاجز عن فعله.

فكم فرق بين عدم القيام بشيء لعدم توفّر الداعي إليه، و بين عدم القدرة عليها أصلاً.

---

(١) وهم كل علماء الامامية.

فالوالد المشفق قادر على ذبح ولده في مرأىً و مسمع من الناس لكن الدواعي إلى هـذا الفعل منتفية عنه(لأنـه لايصدر هذا العمل القبيـح إلاّ من جاهل بـالقبح أو محتاج إلى العمل القبيح).

و بالجملـة فهو خلـط بين عدم فعلـه لذلـك القبيح، و عدم قـدرته عليـه من الأساس.

٢ ـ عدم قدرته تعالى على خلاف معلومه

لقد ذهب «عبّاد بن سليمان السيمري» إلى عـدم سعة قدرته قائلاً: إنّ ما علم الله تعالى بوقوعه يقع قطعاً، فهو واجب الوقوع، و ما علم بعدم وقوعه لايقع قطعاً فهو ممتنع الوقوع، و ما هو واجب أو ممتنع لاتتعلّق به القدرة، إذ القدرةإنّما تتعلّق بشيء يصحّ وقوعه و لاوقوعـه، و يمكن فعله و لافعله، و ما صار أحديّ التعلّق(ذي حالة واحدة حتميّة) لايقع في إطار القدرة.

و الجواب عن هذه الشبهة بوجهين:

أمّا أوّلاً: فلأنّه لو صحّ ما ذكر لـزم أن لاتتعلّق قدرته بأي شيء مطلقاً، لأنّ كلّ شيء إمّا أن يكون معلوم التحقق في علمه سبحانه أو معلوم العدم.

فالأوّل: واجـب التحقّق، والثاني ممتنـع التحقّق، فيكون كل شـيء متصوّر، داخلاً في إطار أحد هذين الأمرين، فيجب أن يمتنع توصيفه بالقـدرة على شيء ما، حتّى ما خلق فضلاً عمّا لم يخلق.

و ثانياً: فإنّ القدرة تتعلّق بكـل شيء ممكن في ذاته، و لاتتعلّـق بشيء واجب الوجود بـذاته أو ممتنع الوجود كذلـك، و يكفي في تعلّق القدرة كون الشـيء في حدّ الذات ممكناً متسـاوي الطرفين، و كونـه واجباً بالنسبة إلـى علّته، لايخرجه عـن حد الامكان كمّا أنّ كونه ممتنعاً بالنسبة إلى عدم علّته، لايخرجه عن ذلك الحدّ أيضاً.

يقول الحكيم السبزواري في هذه الحقيقة الأخيرة:

«الامكان عارض للماهيّة بتحليل من العقل حيث يلاحظها من حيث هي مقطوعة النظر عن اعتبار الوجود و علّته و العدم و علّته، فيصفها بسلب الضرورتين و أمّا عند اعتبارهما فمحفوف بالضرورة و الامتناع، و لامنافاة بين لااقتضاء من قبل ذات الممكن للوجود و العدم، واقتضاء من قبل الغير للوجود أو العدم». قال في منظومته:

عروض الامكان بتحليل وقع   و هو مع الغيريّ من ذين اجتمع[1]

و على ذلك فمعلومه سبحانه و إن كان بين محقّق الوقوع و محقق العدم، أي بين ضرورة الوجود بالنسبة إلى علّته و ضرورة العدم بالنسبة إلى عدم علّته، لكن هذه الضرورة الناشئة من ناحية علّته، أو من ناحية عدم علّته، لايجعل الشيء واجباً بالذات أو ممتنعاً كذلك، فهو حتى بعد لحوق الضرورة به من جانب علّته، أو الامتناع من جانب عدم علّته موصوف بالامكان غير خارج عن حدّ الاستواء حسب الذات.

فابن عبّاد لم يفرق بين الواجب بالذات، و الواجب بالغير، كما لم يفرّق بين الممتنع بالذات و الممتنع بالغير، فما هو المانع من تعلّق القدرة، هو الوجوب و الامتناع الذاتيان، لا الوجوب و الامتناع الغيريّان اللاحقان بالشيء من جانب وجود علّته و من جانب عدم علّته.

و لو صحّ ما ذكره من الكلام وجب أن لايوجد في العالم أي موجود موصوف بالقادريّة.

فإنّ كل متصوّر إمّا أن يكون في نفس الأمر محقّق الوجود لوجود علّته التامّة، أو محقّق العدم لعدم تحقّق علّته التامّة.

---

(١) المنظومة: قسم الفلسفة، ص ٦٩.

و إن شئت قلت: إنّ الممكن و إن كان مستوراً علينا و قوعه و لاوقوعه، غير أنّه في نفس الأمر محقّق الوقوع لوجود علّته أو محقّق العدم لعدم وجود علّته، و عدم علمنا بأحد الطرفين لايضرّ بوجوب وجوده أو امتناعه وجوباً و امتناعاً عارضيّاً بالغير.

و كل شيء في صفحة الوجود لايخلو عن أحد هذين الوصفين، فيلزم أن لايجوز توصيف شيء من الأشياء حتّى الإنسان بالقدرة لأنّه إذا قيس بفعل من الأفعال فهو في نفس الأمر امّا محقق الوقوع لوجود علّته التامّة، أو ممتنع الوجود لعدم وجود علّته التامّة.

٣ ـ عدم قدرته تعالى على مثل مقدور العبد

و ممّن اختار عدم سعة قدرته، المتكلّم المعروف بالكعبي إذ قال: «إنّ الله تعالى لايقدر على مثل مقدور العبد لأنّه امّا طاعة أو معصية أو عبث و كلّها مستحيلة عليه تعالى».

توضيحه: إنّ فعل الإنسان امّا طاعة أو معصية أو عبث، لأنّه إمّا أن يقع لغرض أو لا، و الثاني عبث، و الأوّل امّا أن يقع موافقاً للأوامر الشرعيّة أو لا، و الأوّل طاعة و الثاني معصية، ففعل الإنسان لايخلو عن أحد هذه الأوصاف الثلاثة، فلو قدر الله على مثله لوصف فعله بالطاعة أو المعصية أو العبث، و الأوّلان يستلزمان أن يكون لله تعالى آمر، و هو محال.

و الأخير يدخل تحت عنوان القبيح المستحيل عليه فلايقدر على مثل مقدور الإنسان، و هو المطلوب.

و نقول في الجواب: عزب عن «الكعبي» أنّ عدم قيامه بالقبيح(العبث) ليس لعدم قدرته عليه، بل لأجل حكمته العالية الصارفة عن القيام به، فعدم القيام بالشيء لأجل مخالفته لمشيئته الحكميّة، لايعد دليلاً على عدم قدرته، و قدأوضحنا حاله.

و أمّا المثالان الأوّلان(الطاعة و المعصية)، فالطاعة و المعصية ليستا من الأُمور الحقيقية القائمة بالشيء، بل هما أمران ينتزعهما العقل من كون الفعل مطابقاً للمأمور به، أو كونه مخالفاً له و من نسبة الفعل إلى الأمر الصادر من المولى الواجب طاعته و المحرّم عصيانه.

و إن شئت قلت: ينتزع وصف الطاعة من مطابقة الفعل لأمر الآمر به، و العصيان من مخالفة الفعل مخالفاً لذلك الأمر و ليس هذان المفهومان من الأُمور الذاتية، و لامن الأعراض الحقيقيّة.

فلاإشكال في قدرته سبحانه على مثل ما قام به العبد بما هو مثل، أي أن يكون فاعلاً لمثل الفعل الذي يقوم به الإنسان من حيث الذات و الهيئة.

و أمّا عدم اتّصاف فعله سبحانه حينئذ بوصف الطاعة و العصيان فلايوجب عدم قدرته تعالى على مثل ما يأتي به الإنسان لأنّ الملاك في المثليّة هو واقعيّة الفعل و حقيقته الخارجيّة لاعنوانه الاعتباري، و لا ما ينتزع من نسبة الشيء إلى الشيء، فإنّ هذه الأُمور الانتزاعيّة أو الشيء المنتزع من النسبة غير داخلة في حقيقة الشيء.

و إلى ما ذكرنا ينظر كلام العلاّمة في شرح التجريد:

«إن الطاعة و العبث وصفان لايقتضيان الاختلاف الذاتي»[1].

و إليك نقطة مهمّة يجب التنبيه عليها و هي:

إنّ هاهنا أفعالاً مباشريّة للإنسان كالصيام و القيام و الأكل و الشرب، فإنّها

(١) كشف المراد شرح التجريد للعلاّمة الحلّي: ص ١٧۴ طبعة صيدا، و المراد لايقتضيان الاختلاف الذاتي أي لايوجب اختلافا في ماهيّة العمل لأنّهما خارجان عن حقيقتة و ماهيّته، لكونهما منتزعان من نسبة حاصلة من موافقة فعل العبد لأمر المولى في الطاعة و مخالفته في جانب المعصية.

أفعال تقوم بالفاعل المادي، و الله سبحانه مجرّد و منزّه عن المادّيّة و الجسمانيّة فعدم صدورها منه إنّما هو لأجل تنزّهه سبحانه من أن يقع محلاً للفعل و الانفعال و الحركة و الحدوث.

و مع ذلك كلّه فالإنسان و ما يأتي به من الأفعال المباشريّة إنّما هي باقتداره سبحانه و حوله و قوّته بحيث لوانقطع ما بين العبد و ربّه من صلة، و انقطع الفيض لصار الإنسان مع فعله خبراً بعد أثر.

و سيوافيك تفصيل ذلك في الشبهة التالية.

۴ ـ عدم قدرته تعالى على عين مقدور العبد

ذهب الجبّائيّان إلى عدم سعة قدرته تعالى قائلين:

«إنّ الله تعالى لايقدر على عين مقدور العبد، و إلاّ لزم اجتماع النقيضين، إذا أراده الله و كرهه العبد، أو بالعكس.

بيان الملازمة أنّ المقدور من شأنه الوقوع عند داعي القادر عليه، و البقاء على العدم عند وجود صارفه، فلو كان مقدور واحد واقعاً من قادرين، و فرضنا وجود داع لأحدهما، و وجود صارف للآخر في وقت واحد، لزم أن يوجد بالنظر إلى الداعي، وأن يبقى معدوماً بالنظر إلى الصارف، فيكون موجوداً غير موجود، و هما متناقضان.

و الجواب أوّلاً: إنّ الجبائيين لم يستوفيا كافة الشقوق الممتنعة في المقام، فقدبقي هناك شق ثالث و هو أنّه: إذا تعلّقت إرادة كل واحد منهما على نفس ما تعلّقت به إرادة الآخر، فإنّ ذلك يعني أن تجتمع العلّتان التامّتان على معلول واحد و هو محال.

و الجواب عن الجميع: هو ما عرفت من أنّ القدرة إنّما تتعلّق بالممكن بما هو ممكن، فإذا عرض له الامتناع فلاتتعلّق به القدرة، و عدم تعلّق قدرته بالممتنع

لايدلّ على عدم سعتها.

و ما فرض في المقام من الصور - بغضّ النظر عمّا سنذكره - لايثبت أكثر من أنّ صدور الفعل منه سبحانه في هذه الشرائط محال لاستلزامه اجتماع النقيضين، أو اجتماع العلّتين التامّتين على معلول واحد، و ما هو محال خارج عن اطار القدرة و لايطلق عليه عدم القدرة.

هذا كلّه نذكره مماشاةً مع علاّمتي المعتزلة و إلاّ فثمّة مناقشة في كلامهما، إذ نقول: ماذا يريدان من قولهما: «عين مقدور العبد»؟

هل يريدان منه الشيء قبل وجوده، أو بعده؟

فإن أرادا الشيء قبل وجوده فليس في هذا المقام عينيّة و لاتشخّص، حتّى يقال: إنّه سبحانه قادر عليه أو لا؟ إذ الشيء في هذه المرحلة لايتجاوز عن كونه مفهوما كلياً، يصلح أن يكون له مصاديق كثيرة.

و إن ارادا من «عين المقدور» الشيء بعد وقوعه فمن المعلوم أنّه لاتتعلّق به القدرة - في هذه الحالة - لأنّه من قبيل تحصيل الحاصل المحال، و قدذكرنا أنّ المحال خارج عن إطار القدرة.

و إن أرادا عدم تعلّق قدرته سبحانه مقارناً لتعلّق قدرة العبد فحكم هذا القسم هو نفس حكم الصورة الأُولى فإنّ المقدور بعد لم يتحقّق، و لم يتشخّص حتى يقال بأنّه غير قادر على نفس مقدور العبد.

ثمّ إنّ ما ذكره العلاّمتان المعتزليّان ينبع عن القول بالثنويّة في باب تأثير المؤثّرات و فعل الفواعل حيث إنّ المعتزلة تصوّرت أنّ فعل العبد مخلوق لنفس العبد، و ليس مخلوقاً لله، لاتسبيباً و لامباشرة، و انّ هناك فاعلين مستقلّين لكل مجاله الخاص فلفعله سبحانه و قدرته مجال، و لفعل العبد مجال آخر، و عند ذلك لايمتّ مقدور العبد بالله سبحانه بصلة.

غير أنّنـا بيَّنا وهنَ هـذه النظرية و أنّ الثنويـة باطلة فـي عامّة المجالات و أنّه لافاعل مستقلّ و لامؤثّر في صفحة الوجود إلاّ «الله» .

فكل فاعـل سواه سبحانه، سـواءً كان مختاراً أو غيره إنّمـا يؤثّر و يقوم بـأفعاله بقدرته و حوله .

فعند ذلك يكون نفس مقدور العبد و فعله، مقدوراً لله سبحانه، و فعلاً له لكن لا فعلاً بالمباشرة، بل فعلاً بالتسبيب .

و قدأوضحنا حال هذه المسألة في أبحاث التوحيد الخالقي .

سعة القدرة بمعنيين

ثمّ إنّ الكلام في سعة القدرة يطرح على وجهين :

الأوّل : ما عرفـت مفهومه و أدلّته و أنّه قـادر على كل شيء ممكـن سواء صدر منه أو لم يصدر إذ من الممكن أن يكون الشيء ممكنا و لايصدر عنه لحكمة خاصّة كصدور القبيح و غيره .

الثاني : و هو ما طرحـه الحكماء في كتبهم، و يغاير مـا سبق، و حاصله : إنّ الظواهر الكونية، مجرّدها و ماديها، ذاتهـا و فعلها، كلّها تنتهي إلى قدرته سبحانه، فكما أنهّ لاشريك له سبحانه في ذاته كذلك لاشريك له في الفاعليّة .

و كل ما هـو موجود سواء كان جوهـراً أو عرضاً، ماديّاً أو مجـرّداً، ذاتاً أو فعلاً فالجميـع صادر عنه سبحانـه على نحو الأسبـاب و المسبّبات، فليس هناك مـوجود ممكـن جوهـراً كان أو عـرضاً، ذاتـاً كـان أو فعلاً لايستنـد في تحقّقـه و وجوده إليـه سبحانه .

و هذا هو التوحيد الأفعالي الذي قدّمنا الكلام عنه عند البحث عن التوحيد، و هذا المعنى هو الذي طرحه الحكماء في كتبهم الفلسفية .

و هذه المسألة في مقابل كلمات المعتزلة و من حذى حذوهم من القائلين بأنّ الله تعالى أوجد العباد و أقدرهم على تلك الأفعال، و فوّض إليهم الأُمور و هم مستقلّون بإيجاد تلك الأفعال على وفق مشيئتهم بحيث لايمتّ فعل إنسان إليه سبحانه بصلة بنحو من الأنحاء.

و لايخفى أنّ هذا الكلام و إن كان وجيهاً عند القائلين بالاختيار و لكنّه يستلزم الشرك في الفاعليّة و هو مستلزم لاثبات الشريك لله في الحقيقة.

و من جعل أبناء البشر كلّهم خالقين لأفعالهم مستقلّين في ايجادها، أتى بما هو أشنع ممّن ذهب إلى جعل الأصنام و الأوثان و الكواكب شفعاء عند الله لأنّه جعل لله شركاء بعدد الفاعلين.

هذا و بما أنّنا قد استوفينا الكلام في هذه المسألة في مسفوراتنا الكلامية[1]، فإنّنا نقتصر على ما ذكرناه هنا.

فتلخص: إنّ لسعة القدرة اصطلاحين:

الأوّل يناسب الأبحاث الكلامية، و الثاني يناسب الأبحاث الفلسفية، و المخالف في القسم الثاني هم المعتزلة، و الخلاف ينبع من الاعتقاد بالعدل في الله سبحانه، و من التصوّر بأنّ نسبة أفعال العباد إلى الله سبحانه تخالف عدله.

بينما لاتنبع المسألة الأُولى من موقف كلامي معيّن و إن كان المخالف فيها بعض المعتزلة لكن الخلاف لاينبع عن أُصول الاعتزال بخلاف الثانية، و إن كان بين المسألة صلة و ارتباط.

---

(١) الالهيات ج ١، ص ١٣٩ ـ ١٥٠.

أسئلة و أجوبتها

ثمّ إنّ القائلين بعمـوميّة القدرة الالهية واجهوا أسئلة و اشكـالات أُخرى طرحها المنكرون لعموميّة القدرة، و اعتمدوا عليها في نفي ذلك و قد تعرّفت على اصولها في صدر البحث:

و هذه الأسئلة هي:

١ ـ هل يقدر سبحانه على خلق نظيره؟

فلو أُجيب عن السؤال بالإيجاب لزم ذلك صحّة افتراض الشريك لله سبحانه و امكان و جوده.

و لو أُجيب بالنفـي و الإنكار لزم ضيق قدرته و عدم عموميّتهـا و شمولها لكل شيء كما هو المدعى.

٢ ـ هل هـو قادر على أن يجعل الشـيء الكبير في داخل الشـيء الصغير كأن يجعل العالم الفسيح في البيضة من دون أن يصغر حجم العالم، أو تكبر البيضة؟

فلو أُجيب بنعم، دفعه العقل و رفضه إذ لايتصوّر أن يكـون المظروف أكبر من الظرف.

و لو أجيب بلا، ثبت عدم عموميّة قدرته سبحانه.

٣ ـ هل يمكنه سبحانه أن يوجد شيئاً لايقدر على إفنائه؟

فإن قلنا: نعم، لزم من ذلك نفي قدرته، لأنّنا أثبتنـا قدرته سبحانه على خلق ما لايقدر على إفنائه.

و إن قلنا: لا، استلزم ذلك نفي عموميّة قدرته.

و بهذا استلزم الجواب على كلا النحوين انتفاء عموميّة قدرته و تحديدها.

إنّ الاجابة عن هذه الأسئلة على وجهين: إجمالي و تفصيلي.

أمّا الجواب الإجمالـي فهو أنّ القدرة مهما بلغت من السعـة فإنّها لاتتعلّق إلاّ

بما كـان ممكناً بالـذات، أي كان قابـلاً للوجود و التحقـّق، و أمّا الخارج عـن اطار الإمكان أي الذي يكون بذاته غير ممكن لايقبل الوجود، فهو خارج عن نطاق القدرة.

و بعبارة اخرى: إذا لاحظنا الأشياء وجدناها على نوعين:

الأوّل: ما يقبل أن يتلبّس بلبـاس الوجود و يتحقّق في الواقـع الخارجي بسبب قدرة الفاعل.

الثاني: مـا إذا لاحظناه فـي عقلنا، نجـد أنّه لايتحقـّق و لايقبل الـوجود مهمـا بلغت القدرة من السعة و العظمة، و مهما بلغ الفاعل من القوّة و القدرة.

و لتوضيح ذلك نأتي بالمثال التالي فنقول:

إذا طلبنا من الخيّاط أو الـرسّام أن يخيط الأوّل لنا ثوباً مـن الآجر، أو أن يرسم الثانـي لنا صورة جميلة لطـاووس على صفحة المـاء الجاري، رفضا ذلك لاستحـالة خياطة ثوب من الآجر، و رسم صورة شيء على صفحة الماء الجاري.

فرفض الخيـّاط و الرسام لهذا الاقتراح ليـس لأجل قصورهما و عجـزهما، بل لاستحالة تحقّق خيـاطة الثوب من الآجر، و النقش على صفحـة الماء الجاري، فهو بالتالي قصور في جانب القابل، لاعجز في ناحية الفاعل.

إنّ الآجر لايمتلـك قابلية صيـرورته لباساً، كمـا أنّ الماء الجاري لايمتلـك هو الآخر قابلية أن يصبح محلّاً للرسم و النقش.

هكذا كـل ما لايقبل الـوجود بذاته، فـإنّ عدم تعلّق القـدرة بها ليس مـن جهة عجز القادر عن إيجادهـا، بل من جهة أنّه غير قابل لـلايجاد، و غير ممكن التحقّق بذاته.

و هذا نظيـر ما إذا طلبنا من رئيـس مصنع لتوليـد الكهرباء أن يجعل مصبـاحاً واحداً مشتعلاً و منطفئـاً في آن واحد، فيرفـض ذلك الشخص تحقيق هـذا المطلب

لالقصور في مصنعه أو في هندسته، بل لأنّ المقترح لايمكن ـ بذاته ـ أن يتحقّق.

كما أنّ ذلك نظير ما إذا طلبنا من عالم رياضيّ ماهر أن يجعل نتيجة ٢×٢ أربعة و خمسة في آن واحد، فيرفض تحقيق ذلك المطلب لالقصور في مقدرته الرياضية و الحسابية، بل لاستحالة تحقّق هذا المطلب المقترح في حدّ ذاته.

و بهذا يظهر أنّ سعة القدرة و عموميّتها تشمل جميع الممكنات، و الأُمور القابلة بذاتها للايجاد، و بالتالي فإنّ كل ما هو ممكن التحقّق و الوجود بذاته، يقع في نطاق القدرة الإلهيّة دون ما لايمكن تحقّقه و وجوده بذاته، و هذا بخلاف غيره تعالى فإنّ قدرته قاصرة حتّى بالنسبة إلى كثير من الأُمور و الموارد الممكنة.

بينما هو سبحانه قادر على ايجاد المجرّات العظيمة، و على خلق السموات العلى، و لكن غيره لايقدر على أقلّ من ذلك مع كونه أمراً ممكناً بالذات.

فيستنتج من ذلك أنّ كلّ ما هو محال ذاتي لايقع في نطاق القدرة لالعدم سعتها بل لعدم قابلية هذا النوع من الأشياء للايجاد.

و على هذا الأساس لاينحصر ما قلناه في ما ورد ذكره في هذه الأسئلة، بل يعم كل ما كان من هذا القبيل، أي كان من المحال الذاتي.

و بهذا يستطيع القارئ أن يقف على حل جميع الأسئلة المطروحة هنا.

فإنّ الجواب في الجميع هو النفي لالعدم سعة قدرته سبحانه بل لعدم امكانها أساساً فإنّ جميع هذه الموارد مستلزمة للمحال أو هو بنفسه أمر محال، و مع ذلك نوقف القارئ على الجواب لكل واحد من الأسئلة المطروحة.

الجواب التفصيلي عن الأسئلة الثلاثة:

أمّا الأوّل أعني قدرته على خلق مثله فالجواب عنه: إنّ خلق المثل لايقع في اطار القدرة لالقصور فيها بل لكون وجود المثل لله محالاً بذاته كما أوضحناه في

بحث التوحيد الذاتي.

و بعبارة أُخرى: إنّ مطالبة الله سبحانه بأن يخلق مثله مطالبة للجمع بين حالات و صفات متضادّة و متناقضة غير ممكنة الاجتماع في شيء واحد.

فبما أنّنا نفترض إمكان تعلّق القدرة به يجب أن يكون ممكناً لا واجباً، حادثاً لاقديماً، و على فرض الوجود متناهياً لاغيره.

و بما أنّ المطلوب هو خلق مثله يجب أن يكون ـ على فرض الوجود ـ واجباً لاممكناً، قديماً لاحادثاً، غير متناه لامتناه.

و هذا جمع بين الامكان و الوجوب و الحدوث و القدم، و المخلوقيّة و الخالقيّة، و التناهي و اللاتناهي في شيء واحد، و هو أمر محال قطعاً.

و بذلك تتبيّن الإجابة عن السؤال الثاني فإنّ عدم تعلّق القدرة بجعل العالم الفسيح العظيم الحجم في بطن البيضة الصغيرة ليس لقصور القدرة، و عدم سعتها، بل لأنّ المقترح أمر غير ممكن في حدّ ذاته، و مستلزم للمحال، إذ من جانب أنّ العقل يحكم بالبداهة بأنّ الظرف يجب أن يكون أكبر من مظروفه، و المظروف أصغر من ظرفه، و من جانب آخر نطلب منه سبحانه شيئاً يكون الظرف فيه أصغر من مظروفه.

فعلى فرض التحقّق يلزم أن يكون شيء واحد في آن واحد بالنسبة إلى شيء واحد أصغر و أكبر و هو الجمع بين النقيضين، الممتنع بالبداهة.

أمّا السؤال الثالث: فهو أيضاً محال أو مستلزم للمحال، ففرض خلقه سبحانه شيئا لايقدر على إفنائه فرض يستلزم المحال.

فبما أنّ الشيء المذكور أمر ممكن فهو قابل للافناء و لكنّه حيث قيّد بعدم الفناء يجب أن يكون واجباً غير قابل للفناء، و هذا يعني أن يجتمع في ذلك الشيء حالتان متناقضتان هما: الإمكان و الوجوب، و إن شئت قلت: القابلية للفناء و عدم

القابلية له، و هو محال.

و بعبارة أُخرى: بما أنّ الشيء المذكور في السؤال المفروض فيه أنّه مخلوق لله سبحانه يجب أن يكون قادراً على إفنائه مع انـّا قيّدناه بعدم القابلية للفناء، فيلزم أن نفترض كونه قابلاً للافناء و غير قابل له في آن واحد.

وممّا ذكرناه هنا يتبيّن حال كل مورد من هذا القبيل مثل أن يخلق الله جسماً لايقدر على تحريكه، فإنّ هذا من باب «الجمع بين المتناقضين» إذ بما أنّ ذلك الجسم مخلوق متناه يجب أن يكون قابلاً للتحريك، و في الوقت نفسه نفترض أنّه غير قادر على تحريكه.

فيكون السائل في هذا السؤال قدافترض إمكان تحريكه و عدمه، و افترض كذلك قدرته و عدم قدرته على ذلك.

و على الجملة فهذه الفروض و أمثالها ممّا تدور على الألسن لاتضرّ بعموم القدرة، و لاتوجب تحديداً فيها بل المفروض في كل من هذه الأسئلة أمر محال ذاتاً و هو خارج عن محل البحث.

الثامن و التسعون: «القاهر»

و قدجاء القاهر في الذكر الحكيم مرّتين و وقع وصفاً له سبحانه في كلا الموردين.

قال سبحانه: ﴿وَ هُوَ الْقاهِرُ فَوْقَ عِبادِهِ وَ هُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ﴾(الأنعام/ ١٨).

و قال سبحانه: ﴿وَ هُوَ الْقاهِرُ فَوْقَ عِبادِهِ وَ يُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً﴾(الأنعام/ ٦١).

التاسع و التسعون: «القهّار»

و قد ورد في القرآن في موارد ستّة و وقع اسماً له سبحانه فيها و قورن مع اسم «الواحد».

و قال سبحانه: ﴿أَأَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾(يوسف/ ٣٩).

و قال سبحانه: ﴿قُلِ اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَ هُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾(الرعد/ ١٦).

و قال سبحانه: ﴿وَ بَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾(إبراهيم/ ٤٨).

و قال سبحانه: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا مُنْذِرٌ وَ مَا مِنْ إِلٰهٍ إِلاَّ اللهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾(سورة ص/ ٦٥).

و قال سبحانه: ﴿هُوَ اللهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾(الزمر/ ٤).

و قال سبحانه: ﴿لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾(غافر/ ١٦).

و بما أنّ الاسمين مشتقّان من مادة واحدة نبحث عنهما في مقام واحد فنقول: «القاهر» و «القهّار» من القهر.

قال ابن فارس: «القهر» يدل على غلبة و علوّ، و القاهر: الغالب، وقُهر(بصيغة المجهول) إذا غُلب، و قال الراغب: القهر: الغلبة و التذليل معاً ويستعمل في كل واحد منهما.

قال عزّ وجلّ: ﴿فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلاَتَقْهَرْ﴾ أي لاتذلّل، و الظاهر أنّ الذلّة تلازم الغلبة فهي مفهوم إضافي قائم بالغالب و المغلوب و القاهر و المقهور.

قال الصدوق: «القدير» و «القاهر» معناهما أنّ الأشياء لاتطيق الامتناع منه وممّا يريد الانفاذ فيها[1].

---

(١) التوحيد للصدوق: ص ١٩٨.

قال العلاّمة الطباطبائي: «القهر نوع من الغلبة و هو أن يظهر شيء على شيء فيضطرّه إلى مطاوعة أثر من الغالب يخالف ما للمغلوب من الأثر كغلبة الماء على النار فيقهرها على الخمود.

فالقاهر من الأسماء التي تصدق عليه تعالى كما تصدق على غيره، غير أنّ بين قهره تعالى و قهر غيره فرقاً و هو أنّ غيره تعالى من الأشياء انّما يقهر بعضه بعضاً و هما مجتمعان في مرتبة وجودها، و الماء و النار مثلاً موجودان طبيعيان يظهر أثر الأوّل في الثاني، و الله سبحانه قاهر لاكقهر الماء على النار بل هو قاهر بالتفوّق و الإحاطة على الاطلاق، فهو تعالى قاهر على عباده لكنّه فوقهم لاكقهر شيء شيئاً وهما متزاملان، و قدجاء ذلك الاسم في كلا الموضعين في(سورة الانعام/ ١٦ ـ ٦١) مقترناً بقوله «فوق عباده» و الغالب في موارد استعمال القهر هو أن يكون المغلوب من أُولي العقل بخلاف الغلبة»[١].

لأجل ذلك صدَّر الآية الأُولى بقوله سبحانه: ﴿وَ اِنْ يَمْسَسْكَ اللهُ بِضُرٍّ فَلاكاشِفَ لَهُ اِلاّ هُوَ وَ اِنْ يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَديرٌ﴾(الأنعام/ ١٦).

كما أنّه سبحانه يقول: في ذيل الآية الأُخرى: ﴿ حَتّىٰ اِذٰا جٰاءَ اَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنا وَ هُمْ لايُفَرِّطُونَ﴾(الأنعام/ ٦١).

و إنّ استسلام الإنسان للخير و الضرّ و الموت آية كونه قاهراً على العباد.

ثمّ إنّه قال سبحانه: ﴿القاهر فوق عباده﴾ و لم يقل «القاهر عباده» و سيوافيك وجهه. و من عجيب القول استدلال الحنابلة بهذه الآيات على أنّ لله جهة و هي الفوقيّة الذاتية، مع أنّ الملاك في كون الشيء قاهراً و الشيء الآخر مقهوراً و ذليلاً هو قهّاريّته و قدرته الواسعة، لاكونه واقعاً في أُفق عالٍ من حيث الحسّ و الجهة،

---

(١) الميزان: ج ٧، ص ٣٣ـ ٣٤ بتلخيص منّا.

و الفوقيّة في الآيـة نظير ما في سـائر الآيات مثل قـوله: ﴿وَ جاعِلُ الَّذيـنَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذينَ كَفَرُوا إِلىٰ يَوْمِ الْقِيامَةِ﴾(آل عمران/ ٥٥).

قـال: ﴿سَنُقَتِّـلُ اَبْنـاءَهُـمْ وَ نَسْتَحْيِـى نِسـاءَهُـمْ وَ إِنّـا فَـوْقَهُـمْ قاهِرُونَ﴾(الأعراف/ ١٢٧). غيـر أنّ الفوقيّة فيهما معنـوية اعتباريـة، و الفوقيـة في المقام تكوينيّة نابعة من كون أحدهما علّة و الآخر معلولاً.

و لعلّ استعمـال القاهر مع فـوق في كلتا الآيتيـن لأجل الاشارة إلى أنّ القـاهر والمقهور ليسا في درجة من الوجود، بل القـاهر فوق المقهور في الوجود و الكينونة، وهو المالك للمقهور، لما للقاهر من وجود وخصوصيّة، فالقهر ينبع من كون أحدهما مالكاً و الآخر مملوكاً، ملكية ناشئة من الخلق و الإيجاد، لا الوضع و الاعتبار.

و الظاهر أنّ «القهّار» صيغـة مبالغة من «القاهر» و الفرق بينهمـا هو الفارق بين اسم الفاعل و صيغة المبالغة و ربّما يقال: إنّ القهّار اسم له تعالى باعتبار ذاتيّة غلبته على خلقه و استيلائه على جميع الموجودات، و القاهر اسم له تعالى باعتبار إعمال تلك الصفة في عالم الفعل[1].

و لم يعلم وجه هذا الفرق. قال أميرالمؤمنيـن عليه السلام: «يا من توحّد بالعزّ و البقاء و قهر عباده بالموت و الفناء»[2].

و أمّا حـظ العبد من هذا الاسـم فالقهّار مـن العباد من قهر أعـدائه، و أعدى عدوّه نفسه التي بين جنبيه فإذا قهر شهوته و غضبه فقد قهر أعدائه، و في ذلك إحياء لروحه[3].

---

(١) شرح الأسماء الحسنى للسيد حسين الهمداني: ص ٨٦.

(٢) دعاء الصباح.

(٣) لوامع البينات للرازي: ص ٢٢٣.

المائة: «القدّوس»

و قدجاء القدُّوس في الذكر الحكيم مرّتين و وقع وصفاً له سبحانه في كلا الموردين.

قال سبحانه: ﴿هُوَ اللهُ الَّذِى لاٰ اِلٰهَ اِلاّٰ هُوَ المَلِكُ القُدُّوسُ السَّلاٰمُ المُؤْمِنُ المُهَيْمِنُ العَزِيزُ الجَبّٰارُ المُتَكَبِّرُ سُبْحٰانَ اللهِ عَمّٰا يُشْرِكُونَ﴾(الحشر/ ٢٣).

و قال سبحانه: ﴿يُسَبِّحُ لِلّٰهِ مٰا فِى السَّمٰواتِ وَ مٰا فِى الأَرْضِ المَلِكُ القُدُّوسُ العَزِيزُ الحَكِيمُ﴾(الجمعة/ ١).

كما أنّه جاء المقدَّس مذكّراً ومؤنّثاً في موارد ثلاثة و وقع وصفاً للوادي والأرض.

قال سبحانه: ﴿إِذْ نٰادٰاهُ رَبُّهُ بِالْوٰادِ المُقَدَّسِ طُوًى﴾(النازعات/ ١٦).

و قال سبحانه: ﴿فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ اِنَّكَ بِالْوٰادِ المُقَدَّسِ طُوًى﴾(طه/ ١٢).

و قال سبحانه: ﴿يٰا قَوْمِ ادْخُلُوا الأَرْضَ المُقَدَّسَةَ الَّتِى كَتَبَ اللهُ لَكُمْ﴾(المائدة/ ٢١). و من ملاحظة مجموع الآيات، يعرف معناه.

و هو كما قال ابن فارس: شيء يدلّ على الطهر، و الأرض المقدّسة المطهّرة، و تسمّى الجنّة حظيرة القدس، و جبرئيل «روح القدس» و وصف الله تعالى ذاته بالقدّوس بذلك المعنى لأنّه منزّه عن الأضداد و الأنداد و الصاحبة و الولد. تعالى الله عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً.

فالظاهرممّا ورد من هذه المادة في القرآن الكريم هو الطهارة من القذارة المعنويّة و النزاهة عمّا لايناسب ساحة الشيء. قال حكاية عن الملائكة: ﴿وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ﴾(البقرة/ ٣٠). و الظاهر أنّ التسبيح و التقديس في الآية بمعنى واحد، و هو تنزيهه عن الشرك و المثل، و كل ما يعدّ نقصاً.

و هناك نكتة لافتة للنظر و هو أنّ اسم القُدُّوس وردبعد إسم الملك في الآيتين

و لعلّه لبيان أنّ كونه تعالى ملكاً يفارق كون غيره ملكاً، فالملوكيّة جُبِلت على الظلم والتعدّي و الإفساد.

قال سبحانه: ﴿إِنَّ الْمُلُوكَ إِذا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوها وَ جَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِها أَذِلَّةً﴾(النمل/ ٣٤).

وقال سبحانه: ﴿وَ كانَ وَراءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْباً﴾(الكهف/ ٧٩).

فذكره مع اسم «القدُّوس» لتبيين نزاهته من كل ما ينسب إلى الملوك من الأفعال و الصفات، ثمّ إنّ اسم القدُّوس يدلّ على تعاليه عن كل مالايناسب ساحته فيندرج تحته الصفات السلبية التي ذكرها المتكلّمون في كتبهم و هي:

١ ـ واحد ليس له نظير و لامثيل.

٢ ـ ليس بجسم و لا في جهة و لا في محلّ و لا حالّ و متّحد.

٣ ـ ليس محلاً للحوادث.

٤ ـ لاتقوم اللّذة و الألم بذاته.

٥ ـ لاتتعلّق به الرؤية.

٦ ـ ليست حقيقته معلومة لغيره بكنهه و بالتالي ليس جوهراً و لاعرضاً.

و قدبرهن المتكلّمون على نفي هذه الصفات عن ساحته ببراهين رصينة من أراد فليرجع إليها[1].

(١) لاحظ «الالهيات»: ص ٤٥٣ ــ ٤٨٧ محاضراتنا بقلم الفاضل الشيخ حسن مكي العاملي.

المائة و الواحد: «القريب»

و قداستعمل القريب مرفوعاً و منصوباً في الذكر الحكيم ٢٦ مرة و وقع وصفاً له سبحانه في موارد ثلاثة.

قال سبحانه: ﴿وَ إِذٰا سَأَلَكَ عِبٰادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدّٰاعِ إِذٰا دَعٰانِ﴾(البقرة/ ١٨٦).

و قال سبحانه: ﴿فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُجِيبٌ﴾(هود/ ٦١).

و قال سبحانه: ﴿وَ إِنِ اهْتَدَيْتُ فَبِمٰا يُوحِي إِلَيَّ رَبِّي إِنَّهُ سَمِيعٌ قَرِيبٌ﴾(سبأ/ ٥٠).

و لأجل المناسبة بين قربه سبحانه و سماع دعاء العبد ضمّ إليه وصف المجيب تارة و السميع أُخرى و قدمرّ تفسير ذلك الاسم عند البحث عن اسم «الأقرب» فلاحظ.

المائة و الثاني: «القويّ»

و قدجاء لفظ «القويّ» في الذكر الحكيم معرّفاً و منكراً ١١ مرّة و وقع وصفاً له سبحانه في ٨ موارد.

قال سبحانه: ﴿إِنَّ اللّٰهَ قَوِيٌّ شَدِيدُ الْعِقٰابِ﴾(الأنفال/ ٥٢).

و قال سبحانه: ﴿إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ﴾(هود/ ٦٦).

و قال سبحانه: ﴿وَ لَيَنْصُرَنَّ اللّٰهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللّٰهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾(الحج/ ٤٠).

إلى غير ذلك من الآيات[١].

و قداستعمل تارة مع اسم «العزيز» و أُخرى مع «شديد العقاب».

---

(١) لاحظ (غافر/ ٢٢)، (الشورى/ ١٩)، (الحديد/ ٢٥)، (المجادلة/ ٢١)، (الاحزاب/ ٢٥).

و أمّا معناه فقدذكر ابن فارس له معنيان فقال: «يدل أحدهما على شدّة وخلاف ضعف، و الآخر على خلاف هذا و على قلّة خير، فالأوّل القوّة و القوي خلاف الضعيف»[1].

و قال الراغب: القوّة تستعمل تارة في معنى القدرة نحو قوله: ﴿خُذُوا مٰا آتَيْنٰاكُمْ بِقُوَّةٍ﴾ و تارة للتهيّؤ الموجود في الشيء نحو أن يقال: النوى بالقوّة نخل أي متهيّئ و مترشح أن يكون منه ذلك.

الظاهر أنّ القوّة لاترادف القدرة المطلقة بل المراد هو المرتبة الشديدة، سواء أُريد منه القوّة البدنيّة نحو قوله: ﴿وَ قَالُوا مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً﴾ أو القدرة القلبية مثل قوله ﴿يَا يَحْيَى خُذِ الكِتَابَ بِقُوَّةٍ﴾ أي بقوّة قلب، أو القوّة الخارجيّة، مثل قوله ﴿لَو أَنَّ لِيَ بِكُمْ قُوَّةً﴾.

و المراد المال و الجند و قال: ﴿نَحْنُ أُولُو قُوَّةٍ وَ أُولُو بَأْسٍ شَدِيد﴾، و على هذا يعود معنى القوّة إلى القدرة التامّة التي لايعارضها شيء، و لأجل ذلك قورن مع «شديد» تارة و «العزيز» أُخرى، فمعنى قوله: ﴿قَوِى شَدِيدُ العِقَاب﴾: انّه سبحانه قوّي لايضعف عن أخذهم، شديد العقاب إذا أخذ.

قال الصدوق: «القويّ معناه معروف وهو القويّ بلامعاناة و لااستعانة»[2].

قال الرازي: «اتّفق الخائضون في تفسير أسماء الله على أنّ القوّة هنا عبارة عن كمال القوّة، كما أنّ المتانة عبارة عن كمال القوّة فعلى هذا، «القوّة المتينة» اسم للقدرة البالغة في الكمال إلى أقصى الغايات».

ثمّ قال: «و عندي أنّ كمال حال الشيء في أن يؤثّر، فيسمّى قوّة و كمال حال

---

(١) الأصل الثاني نادر الاستعمال.

(٢) التوحيد: ص ٢١٠.

الشيء أن لايقبل الأثر من الغير فيسمّى أيضاً قوة، و ذلك لأنّ الإنسان الذي يقوىٰ على أن يصرع الناس يسمّى قوّياً شديداً و الإنسان الذي لاينصرع من أحد يسمّى أيضاً قوياً، و بهذا التفسير يسمّى الحجر و الحديد قوياً»[1].

أقول: الظاهر أنّ ما ذكره من التفصيل للقوّة تحليل فلسفي، و المتبادر من القوّة هو القدرة التامّة. نعم لازم كونه كذلك أن يكون مؤثّراً في الممكنات، و أن لايؤثّر فيه شيء، لأنّ التأثّر من الغير آية الضعف، فهو المؤثّر في كل شيء، و لايتأثّر من كل شيء، و الظاهر أنّ اطلاق القوّي على الله في الآيات بالاعتبار الأوّل.

يقول سبحانه: ﴿ إِنَّ اللهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾(الذاريات/ ٥٨).

و يقول سبحانه: ﴿إِنَّ اللهَ قَوِيٌّ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾(الأنفال/ ٥٢).

فإنّ شدّة العقاب آية التأثير في الغير و قال: ﴿وَ كَفَى اللهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ وَ كَانَ اللهُ قَوِيّاً عَزِيزاً﴾(الأحزاب/ ٢٥). فالغلبة في القتال آية القوّة.

المائة و الثالث: «القيُّوم»

قدورد لفظ «القيّوم» في الكتاب العزيز ٣ مرّات و وقع وصفاً له سبحانه في جميع الموارد.

قال سبحانه: ﴿اللهُ لاَ إِلٰهَ إِلاَّ هُوَ الحَيُّ الْقَيُّومُ لاَتَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَ لاَنَوْمٌ﴾(البقرة/ ٢٥٥).

و قال: ﴿أَللهُ لاَ إِلٰهَ إِلاَّ هُوَ الحَيُّ القَيُّومُ * نَزَّلَ عَلَيْكَ الكِتَابَ بِالْحَقِّ﴾(آل عمران/ ٢و٣).

---

(١) لوامع البينات: ص٢٩٤.

و قـال سبحانـه : ﴿وَ عَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ وَ قَدْخابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْماً﴾(طه/ ١١١).

و أمّا معناه فقدقـال الراغب: «القيّوم» القائم الحافظ لكـل شيء و المعطي له ما به قوامه، و ذلك هو المعنـى المذكور في قوله: ﴿اَلَّذِى اَعْطىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدىٰ﴾(طه/ ٥٠).

ففي قوله: ﴿اَفَمَنْ هُوَ قٰائِمٌ عَلىٰ كُلِّ نَفْسٍ بِمٰا كَسَبَتْ﴾(الرعد/ ٣٣).

قال الصدوق: «القيّوم» و «القيّام» هما فيعـول و فيعال من قمت بالشيء، إذا ولّيته بنفسك و تولّيت حفظه و إصلاحه و تقديره.

و فسّر الرازي كونه قيّوماً بـ «قيام الممكنات بأسرها به، فهو قائم بالذات و غيره قائم بالغير».

قال العـلاّمة الطبـاطبائي: «القيـّوم من القيـام، وصف يـدل على المبـالغة، و القيام هـو حفظ الشيء، و فعلـه، و تدبيره، و تربيتـه، و المراقبة عليـه، و القدرة عليه، كـلّ ذلك مأخوذ مـن القيام بمعنى الانتصاب، للمـلازمة العاديّة بيـن الامتثال و هذه الأُمور، و قدأثبت الله تعالى أصل القيام ـ بأمور خلقه ـ لنفسه».

قال سبحانه: ﴿ أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾

و قال سبحـانه: ﴿شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لاٰ اِلٰهَ اِلاّٰ هُوَ وَ الْمَلاٰئِكَةُ وَ أُولُو الْعِلْمِ قٰائِماً بِالْقِسْطِ لاٰ اِلٰهَ اِلاّٰ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾(آل عمران/ ١٨).

فأفاد أنـّه قائم على الموجودات بـالعدل، فلايعطي و لايمنع شيئـاً إلاّ بالعدل باعطاء كـل شيء ما يستحقّه، و إنّ القيام بـالعدل مقتضى اسميه الكريميـن، فبعزّته يقوم على كل شيء، و بحكمته يعدل.

و بعبارة أُخرى لمـّا كان تعالى هو المبـدئ الذي يبتدىء منه وجـود كل شيء

و أوصافه و آثاره، و لامبدئ سواه، إلاّ و هو ينتهي إليه، فهو القائم على كل شيء من كل جهة، القيام الذي لايشوبه فتور و خلل، و ليس ذلك لغيره قط إلاّ بإذنه و مشيئته[1].

ثمّ إنّ كونه سبحانه قيّوماً و قائماً بكل شيء لاينافي كون الموجودات الامكانية ذا آثار و خصائص و أفعال و أعمال تنسب إليها على وجه الاضطرار كالحرارة إلى النار أو على وجه الاختيار كالافعال الاختيارية للإنسان، فإنّ قيام هذه الأُمور بآثارها و أفعالها ليس بنفسها و إنّما هي آثار لها باذنه سبحانه و مشيئته، و قدذكرنا غير مرّة أنّ نسبة الوجودات الإمكانية إلى الواجب، نسبة المعاني الحرفيّة إلى الاسميّة، فلو غضّ النظر عن المعنى الاسمي فلايبقى لها أثر في الذهن و الخارج.

و بذلك يظهر أنّ اسم «القيّوم» أُمّ الأسماء الإضافية الثابتة له تعالى جميعاً و المراد منها الأسماء التي تدلّ على معان خارجة عن الذات كالخالق و الرازق و المبدىء و المعيد و المحيي و المميت و الغفور و الرحيم و الودود و غيرها.

و بعبارة أُخرى: إنّما هو أمّ لصفاته الفعلية جميعاً.

و يقول الرازي: إنّ قوله الحي القيّوم كالينبوع لجميع مباحث العلم الالهي و لعلّه يشير بذلك إلى أنّ قيام الممكنات به يستلزم حضورها عنده، و حضورها لديه يستلزم علمه به كما يستلزم تدبيره و...

---

(١) الميزان ج ٢، ص ٣٣٠.

حرف الكاف

المائة و الرابع : «الكافي»

قد ورد في الذكر الحكيم مرّة و وقع وصفاً له سبحانه.

قال تعالى: ﴿أَلَيْسَ اللهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ وَ يُخَوِّفُونَكَ بِالَّذِينَ مِنْ دُونِهِ وَ مَنْ يُضْلِلِ اللهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾(الزمر/ ٣٦).

أمّا معناه، فقال ابن فارس: يدل على «الحسب» الذي لامستزاد فيه و هذا هو المتبادر من سائر مشتقّاته في القرآن و غيره، و قال: ﴿وَ كَفَىٰ بِرَبِّكَ هَادِياً وَ نَصِيراً﴾(الفرقان/ ٣١).

قال الراغب: الكفاية ما فيه سد الخلّة و بلوغ المراد من الأمر و هو سبحانه الكافي في أُمور العبد، وهو يقوم بكلّ ما يحتاج إليه العبد، ولو يخوّفونك أيّها النبي، فالله هو الكافي، قال سبحانه: ﴿فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللهُ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾(البقرة/ ١٣٧).

المائة و الخامس: «الكبير»

قدورد لفظ «الكبير» مرفوعاً و منصوباً ٣٦ مرّة، وقع وصفاً له سبحانه في موارد ستّة، و إقترن باسم «المتعال» تارة و «العلي» أُخرى.

قال سبحانه: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ﴾(الرعد/ ٩).

و قال سبحانه: ﴿وَ أَنَّ اللهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ﴾(الحج/ ٦٢)[1].

و أمّا معناه: فقدقال ابن فارس: يدل على خلاف الصغر، و الكِبْر ـ بكسر الكاف و سكون الباء ـ معظم الأمر، قوله عزّ وجلّ: ﴿وَ الَّذِى تَوَلَّى كِبْرَهُ﴾(النور/ ١١) أي معظم أمره، و أمّا الكبر ـ بضم الكاف ـ فهو القعيد، يقال: الولاء للكبر يراد به أقعد القوم في النسب و هو الأقرب إلى الأب الأكبر.

قال الراغب: «الكبير و الصغير من الأسماء المتضايفة التي تقال عند اعتبار بعضها ببعض و يستعملان في الكمّية المتّصلة كالأجسام و ذلك كالكثير و القليل، و في الكمية المنفصلة كالعدد، و ثمّ استعير للمتعالي فيطلق على ما اعتبر فيه المنزلة و الرفعة نحو «قل أي شيء أكبر شهادة؟ قل الله شهيد بيني و بينكم» و نحو الكبير المتعال، ومنه قوله: «كذلك جعلنا في كلّ قرية أكابر مجرميها» أي رؤسائها .

أقول: «إنّ اقتران اسم «المتعال» و «العلي» بالكبير، يعرب عن كون الملاك في توصيفه سبحانه هو الرفعة و المنزلة، و كل كمال يتصوّر.

و الصدوق فسّره بالسيّد قائلاً: بأنّ سيد القوم كبيرهم، و لكن مراده ما ذكرناه، و قال: «الكبرياء» اسم التكبّر و التعظّم، و قال العلامة الطباطبائي: «و الذي يناسب ساحة قدسه تعالى من معنى الكبرياء أنّه تعالى يملك كل كمال لشيء و يحيط به، فهو تعالى كبير أي له كمال كل ذي كمال و زيادة»[2].

و لأجل علو منزلته و رفعتها، وقع علّة لكون الحكم له دون غيره قال: «وَ إِنْ يُشْرَكْ بِهِ تُؤْمِنُوا فَالْحُكْمُ لِلّٰهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ﴾(غافر/ ١٢).

---

(١) لاحظ أيضا (النساء/ ٣٤)، (لقمان/ ٣٠)، (سبأ/ ٢٣)، (غافر/ ١٢).

(٢) الميزان ج ١١، ص ٣٣٨.

المائة والسادس: «الكريم»

قدورد في الذكر الحكيم مرفوعاً و منصوباً ٢٦ مرّة و وقع وصفاً له سبحانه في موارد ثلاثة:

قال سبحانه: ﴿فَتَعَالَى اللهُ المَلِكُ الْحَقُّ لا إِلهَ إِلاّ هُوَ رَبُّ العَرْشِ الكَرِيمُ﴾(المؤمنون/ ١١٦)، و قال سبحانه: ﴿وَ مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ﴾(النمل/ ٤٠)، و قال سبحانه: ﴿يا أَيُّهَا الإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمُ﴾(الانفطار/ ٦).

و أمّا معناه فقال ابن فارس: فهو شرف الشيء في نفسه أو شرف في خلق من الأخلاق يقال رجل كريم و فرس كريم. الكرم في الخُلق يقال هو الصفح عن ذنب المذنب. قال عبدالله بن مسلم بن قتيبة: الكريم الصفوح و الله تعالى هو الكريم الصفوح عن ذنوب عباده المؤمنين.

قال الراغب: إذا وصف الله تعالى به فهو اسم لإحسانه و انفاقه المتظاهر نحو قوله: ﴿إِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ﴾و إذا وصف به الإنسان فهو اسم للأخلاق و الأفعال المحمودة التي تظهر منه.

و ما ذكره هو الظاهر في قوله: «غنيّ كريم» دون سائر الآيات، و كيف و قدوصف به أُمور كثيرة بمعنى واحد.

و ذلك كالرزق نحو: ﴿وَ مَغْفِرَةٌ وَ رِزْقٌ كَرِيمٌ﴾(الأنفال/ ٤) و الملك نحو: ﴿إِنْ هذَا إِلاّ مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾(يوسف/ ٣١)، و المقام نحو: ﴿وَ كُنُوزٌ وَ مَقَامٌ كَرِيمٌ﴾(الشعراء/ ٥٨)، و الرسول نحو: ﴿وَ رَسُولٌ كَرِيمٌ﴾(الدخان/ ١٧)، و الكتاب نحو: ﴿أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ﴾(النمل/ ٢٩). و التوصيف في الجميع بمعنى واحد.

و لذلك لجأ الصدوق إلى ذكر معنيين له ففسّره تارة بالعزيز، يقال: فلان أكرم عليّ من فلان أي أعز منه، و منه قوله عزّ و جلّ: ﴿لقرآن كريم﴾ و أُخرى بالجواد

المتفضّل يقال رجل كريم أي جواد.

و الظاهر أنّ الكريم له معنى واحد و هو ما نبّه إليه ابن فارس أعني الشرف في الذات أو في الخلق، و الأنعام و الجود من مظاهره، كما أنّ الصفح عن العدو بعد المقدرة عليه من آثاره، و إلى ذلك يرجع ما ذكره بعضهم في تفسيره بأنّه كون الشيء تامّاً بحسب مرتبته و الله سبحانه كريم باعتبار تماميّته في الوهيّته ذاتاً و صفة و فعلاً.

و أمّا توصيف الكافر بالكريم في قوله سبحانه: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾(الدخان/ ۴۹). فإنّما هو للاستهزاء تشديداً لعذابه، فقدكان يرى في الدنيا لنفسه عزّة و كرامة لاتفارقانه كما يظهر ممّا حكى الله سبحانه من قوله: ﴿ وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِن رُّجِعْتُ إِلَىٰ رَبِّي إِنَّ لِي عِندَهُ لَلْحُسْنَىٰ﴾(فصّلت/ ۵۰).

حرف اللام

المائة و السابع : «اللطيف»

و قدورد في الـذكر الحكيم ستّ مرّات و وقـع في الجميع وصفاً لـه سبحانه و قورن بـ «الخبير» تارة و «العليم الحكيم» تارة أُخرى.

قـال سبحانـه : ﴿ لاتُـدْرِكـهُ الأبصَـارُ وَ هُـوَ يـُدْرِكُ الأبصَـارَ وَ هُـوَ اللَّطِيـفُ الْخَبِيرُ﴾(الانعام/ ١٠٣).

و قـال سبحـانـه : ﴿إنَّ رَبـِّي لَطِيـفٌ لِمـَا يَشـٰاءُ إِنـَّهُ هـُوَ الْعَلِيـمُ الحَكِيمُ﴾(يوسف/ ١٠٠).

و قال سبحانه : ﴿فَتُصْبِحُ الأرْضُ مُخْضَرَّةً إِنَّ اللهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ﴾(الحج/ ٦٣).

و قال سبحانه : ﴿فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمٰوٰاتِ أَوْ فِي الأرْضِ يَأْتِ بِهٰا اللهُ إِنَّ اللهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ﴾(لقمان/ ١٦).

و قـال سبحـانـه : ﴿اللهُ لَطِيـفٌ بِعِبـادِهِ يـَرْزُقُ مـَنْ يَشـٰاءُ وَ هُـوَ الْقَـوِيُّ العَزِيزُ﴾(الشورى/ ١٩).

و قال سبحانه : ﴿ ألا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الخَبِيرُ﴾(الملك/ ١٤).

و قال سبحانه : ﴿إِنَّ اللهَ كَانَ لَطِيفاً خَبِيراً﴾(الأحزاب/ ٣٤).

أمّا معناه فالظاهر من ابن فارس أنّ له معنيين أحدهما «الرفق» و الثاني «صغر

في الشيء»[1].

فمن الأوّل قوله: ﴿الله لطيف بعباده ...﴾.

و أمّا الثاني فالظاهر أنّ المراد من الصغر في الشيء هو كونه دقيقاً فوق الحسّ. و لأجل ذلك علّل سبحانه قوله: ﴿لاتدركه الأبصار﴾ بكونه لطيفاً كما تقدّم و ربّما يتطوّر و يستعمل في النافذ في الأشياء لأنَّ الشيء الصغير ينفذ في المجاري والثقوب الصغار. و يؤيّد ذلك أنّه سبحانه علّل علمه بما حس بكونه لطيفاً، و قال سبحانه: ﴿اَلاٰ يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾(الملك/ ١۴) و عليه فيصحّ تفسيره بكونه مجرّداً أو ما هو قريب منه و يكون كناية عن حضوره و إحاطته بباطن الأشياء و ظاهرها، و ربّما يكنّى به عن تعاطي الأُمور الدقيقة كما في قوله سبحانه: ﴿ فَتُصْبِحُ الأرْضُ مُخْضَرَّةً إنَّ اللهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ﴾(الحج/ ۶٣)، و عليه يحمل قوله سبحانه: ﴿ فَلْيَنْظُرْ أَيُّهٰا أَزْكىٰ طَعٰاماً فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ وَ لْيَتَلَطَّفْ وَ لاٰيُشْعِرَنَّ بِكُمْ أحداً﴾(الكهف/ ١٩) أي يعمل بلطف و دقّة.

هذا على القول بأنّ لمصدر «اللطيف» معنيين: الرفق و الدّقة، و يمكن ارجاع المعنى الأوّل إلى الثاني أيضاً لأنّ الرأفة و المحبّة رهن تعاطي الأُمور الدقيقة حتى تستهوي القلوب.

و على كل حال فالله سبحانه «لطيف» أي دقيق لايدرك، و يتعاطى الأُمور الدقيقة فيخلق أشياء فوق الحواس، لطيف أي رؤوف بأعمال الأُمور الدقيقة و هكذا، فتوصف به الذات كما يوصف به الفعل.

قال الرازي: «إنّ اللطيف له تفاسير أربعة:

١ ــ إنّ الشيء الصغير الذي لايحسّ به لغاية صغره يسمّىٰ لطيفاً، و الله

(١) يظهر من القاموس أنه إذا اخذ «لطف» من باب «نصر» يكون بمعنى البرّ و الاحسان، و إذا اخذ من باب «كرم» يكون بمعنى صغر و دقة.

سبحانه لمّا كان منزّها عن الجسميّة و الجهة لم يحسّ به، فأطلقوا اسم الملزوم على اللازم، فوصفوه تعالى بأنّه لطيف أي غير محسوس، و كونه لطيفاً بهذا الاعتبار يكون من صفات التنزيه.

٢ ـ اللطيف هو العالم بدقائق الأمور و غوامضها، و على هذا التفسير يكون اللطف عبارة عن سعة علمه فيكون من الصفات الذاتية.

٣ ـ اللطيف هو البر بعباده الذي يلطف بهم من حيث لايعلمون و يهيىء مصالحهم من حيث لايحتسبون، و منه قوله سبحانه: ﴿الله لطيف بعباده يرزق من يشاء﴾.

٤ ـ اللطيف من يعلم حقائق المصالح و غوامضها ثم يسلك في إيصالها إلى مستحقها سبيل الرفق دون العنف.

فإذا اجتمع هذا العلم و هذا العمل تم معنى اللطف»[1]

و لايخفى أنّ ما ذكره من المعاني الأربعة من لوازم معنى اللطيف و هو الدقيق أو من يتعاطى الأعمال الدقيقة و اللّغة العربية خصيصتها التطوّر و اشتقاق معنى من معنى بمناسبة فطرية أو ذوقيّة، فمعنى اللطيف و إن لم يمكن تحديده بوجه كامل، ولكن المراد منه واضح في الآيات.

و أمّا حظ العبد من هذا الاسم فلو فسّر اللطيف بالرفق فحظّه الرفق بعباد الله كاللطف بهم في الدعوة إلى الله كما قال سبحانه: ﴿ فَقُولاَ لَهُ قَوْلاً لَيِّناً﴾(طه/ ٤٤).

فإن فسّر بتعاطي الأعمال الدقيقة فحظّه هو الدقة في الأعمال و الأقوال و ترك التساهل و المسامحة.

---

(١) لوامع البينات: ص ٢٤٦.

كلام في رؤيته سبحانه

قدوقفت على أنّه سبحانه علّل قوله: ﴿ لاتُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ﴾ بكـونه لطيفـاً خبيـراً ، فـاللطيف تعليـل للحكـم السلبـي ، و الخبير تعليـل للحكـم الإيجابـي ، و على ذلك فالله سبحـانه فوق أن يكـون مرئيّاً لـلأبصار، محاطاً بـالجهة و المكان ، فمن كان هذا خصيصته ، لايرى في الدنيا و الآخرة .

و لكن الأسف إنّ هذا الأصل العقلي قدوقع مورد نقاش بين المسلمين فذهبت طائفة إلى امكان رؤيته في الدنيا و الآخـرة كما ذهبت طائفة أُخرى إلى التفصيل و هو أنّه سبحـانه لايرى فـي الدنيا و يرى فـي الآخرة تبعاً للحـديث النبوي : «إنّكـم سترون ربّكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر»[1] و إليك التفصيل .

اتّفقت العدليـة على أنه سبحانه ليـس جسماً و لا له جهة ، و بالتـالي لاتمكن رؤيته لا في الدنيا و لا في الاخرة ، و أمّا غيرهم فالمجسّمة الذين يصفون الله سبحانه بالجسم و يثبتون له الجهة جوّزوا رؤيته في الدارين .

و أمّا الأشاعرة فهم يعدّون أنفسهم من أهل التنـزيه و لكنّهم يقولون بالرؤية يوم القيامة فقط[2].

وقدذكر الإمام أبوالحسن الأشعري أقوالاً في الـرؤية تربو على تسعة عشر قولاً، غير أنّ أكثـرها سخافات و مـن عجيب ما جـاء في خلال تلك الأقـوال : إنّ «ضراراً» و «حفصا الفرد» يقـولان : إنّ الله لايرى بالأبصار، و لكن يخلـق لنا يوم القيامـة حاسّة سادسة غير حواسّنا فندركه بها .

قال الحسيـن النجّار: إنّه يجـوز أن يحوّل العين إلـى القلب و يجعل لهـا قوّة

---

(١) مسند أحمد : ٣/ ١٦

(٢) المواقف : ج ٢ ، ص ٣٦٨ .

العلم فيعلم بها و يكون ذلك العلم رؤية له (أي علماً له)[1].

و في القولين الأخيرين محاولة لتصحيح الرؤية مع التحفّظ على التنزيه، ولكنّها غير ناجعة لأنّ الحسّ السادس إذا كان حسّا، لايتعلّق إلا بالمادّة والمادّيات، و الله سبحانه فوقها، و أمّا تحوّل العين إلى القلب و تصحيح الرؤية بالعلم فهو خارج عن البحث، فإنّ البحث إنّما هو رؤية الله بالعيون و الأبصار المتعارفة لابالقلب. فالمعتزلة و الخوارج و طوائف من المرجئة و الإمامية و الزيديّة ينكرونها و أهل الحديث والأشاعرة يثبتونها و لولا ظواهر بعض الآيات والأحاديث الواردة في المقام، لالتحقت الأشاعرة بالعدليّة في نفي الرؤية، ولكنّها صدّتهم عن التنزية في المقام.

ما هي حقيقة الرؤية؟

إنّ في الرؤية قولين معروفين:

١ ـ انعكاس صورة المرئيّ بواسطة الهواء الشفّاف الذي لالون له فلايستر ماورائه إلى الرطوبة الجليدية التي في العين وانطباعها في جزء منها، و ذلك الجزء الذي تنطبع فيه الصورة، زاوية رأس مخروط متوهّم، لاوجود له أصلاً، قاعدته سطح المرئيّ، و رأسه عند الباصرة[2].

٢ ـ يخرج من العين جسم شعاعيّ على هيئة المخروط المتحقّق، رأسه على العين و قاعدته تلي المبصر، و الإدراك التام إنّما يحصل من الموضع الذي هو موضع سهم المخروط.

هذان القولان يتعلّقان بالقدماء من الطبيعيين.

و الأوّل لمدرسة أرسطو، و الثاني لغيره، و قدكشف العلم الحديث عن حقيقة

---

(١) مقالات الإسلاميين: ص ٢٦١ ـ ٢٦٥ و ٣١٤.

(٢) مقالات الإسلاميين: ص ٣٢١.

الرؤية بعد دراسة تركيب العين و أجهزتها، وحداهم البحث إلى دعم القول الأوّل لكن بصورة أدق، و على ذلك فالرؤية بالأبصار و العيون المتعارفة لاتتحقّق إلاّ أن يكون المرئيّ في جهة و مكان و مسافة خاصّة بينه و بين الرائي، و لامحيص في تحقّق الرؤية عن المقابلة، و في ضوء ذلك نحكم بامتناع وقوع الرؤية على الله سبحانه لاستلزامه كونه ذا جهة و مكان خاص حتى تتحقّق الرؤية، و ما ذكرناه و إن كان كافياً في إبطال الرؤية و لكن تكميلاً للبحث نأتي بأدلّة المنكرين و هو دليل واحد يقرّر بوجوه.

تقرير أدلة المنكرين بوجوه أربعة:

«إنّ الله تعالى ليس في جهة و لافي مكان بدليل أنّ ما كان في الجهة و المكان مفتقر إليهما و هو محال عليه. و الله تعالى ليس بمرئيّ بدليل أنّ كل مرئي لابد أن يكون في جهة»[1].

و كل من نفى الرؤية يعتمد على ذلك البرهان و حاصله أنّ الرؤية إنّما تصحّ لمن كان مقابلاً أو في حكم المقابل و المقابلة إنّما تكون في حقّ الأجسام ذوات الجهة و الله تعالى ليس في جهة فلايكون مرئياً.

و يمكن تقرير البرهان بصورة أُخرى و هو أنّ الرؤية إمّا أن تقع على الذات كلّها أو على بعضها، فعلى الأوّل يلزم أن يكون محدوداً متناهياً محصوراً شاغلاً لناحية من النواحي و خلوّ النواحي الاخرى منه تعالى و ذلك مستحيل، و إمّا أن تقع على بعض الذات فيلزم أيضا أن يكون مركّباً متحيّزاً ذا جهة إلى غير ذلك من التوالي الفاسدة الباطلة المرفوضة في حقّه تعالى.

هذا و يمكن تقريره بوجه ثالث هو أنّ الرؤية بأجهزة العين نوع إشارة بالحدقة و هو سبحانه منزّه عن الإشارة.

---

(١) مجموعة الرسائل العشر، المسألة ١٦ ـ ١٧.

و بتقرير رابع: إنّ الرؤية لاتتحقّق إلاّ بانبعاث أشعّة من المرئيّ إلى أجهزة العين و هو يستلزم أن يكون سبحانه جسماً ذات أبعاد و معرضاً لعوارض و أحكام جسمانيّة و هو المنزّه عن كلّ ذلك[1].

و هذه التقارير الأربعة تعتمد لبّاً على أمر واحد: و هو انّ تجويز الرؤية يستلزم كونه جسماً أو جسمانيّاً غير أنّ الطرق مختلفة، و الأوّل يعتمد على أنّ الرؤية تستلزم أن تكون ذات جهة وحيّز،و الثاني يعتمد على كونه سبحانه متناهية إذا وقعت الرؤية على تمام الذات أو مركّبة إذا وقعت على بعضها، و الثالث يعتمد على أنّها تستلزم الإشارة، و هو فوق أن يقع في إطارها، و الرابع يعتمد على أنّها تستلزم أن يكون جسماً و ذا عوارض جسمانيّة.

و الحاصل انّ إثبات الرؤية و الأبصار بغير مقابلة وجهة مع كون الرؤية بالعيون و الأبصار كالجمع بين وجود الشيء و عدمه نظير تصوّر كون المربّع فاقداً لبعض أضلاعه و هو في الوقت نفسه مربّع تام.

و ما ربّما يظهر من بعض محقّقي الأشاعرة من الجمع بين الرؤية و عدم الجهة و ما يشابهها محاولة باطلة[2] لاتليق أن تسطّر.

و ربّما يتصوّر أنّ كون ما في الآخرة يغاير ما في الدنيا، فلعلّ الرؤية هناك متحقّقة بلاجهة و اشارة، و هذا أشبه بالسفسطة، فإنّ المراد من المغايرة هو كون ما في الآخرة أكمل ممّا في الدنيا، لاالمغايرة من حيث الماهيّة و الواقعيّة، و القواعد العقليّة لاتخصّص بل هي سائدة في الدارين.

---

(١) لاحظ أنوار الملكوت في شرح الياقوت: ص ٨٢ـ ٨٣، و اللوامع الالهية: ص ٨١ـ ٨٢ وقواعد المرام في علم الكلام ــ للشيخ ميثم بن على البحراني المتوفّى عام ٦٨٩ـ وكشف المراد: ص ١٨٢.

(٢) لاحظ شرح التجريد للفاضل القوشجي.

القرآن يتلقى الرؤية أمراً منكراً

إنّ الدقّة في الآيات الواردة حول الرؤية و سؤال بني اسرائيل إيّاها من نبيّهم يقف على أنّ القرآن يقابلها بالاستنكار الشديد فيتلقّاها أمراً منكراً.

١ ـ قال سبحانه: ﴿وَ اِذْ قُلْتُمْ يٰا مُوسىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتّٰى نَرَى اللّٰهَ جَهْرَةً فَاَخَذَتْكُمُ الصّاعِقَةُ وَ اَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾(البقرة/ ٥٥).

٢ ـ قال سبحانه: ﴿يَسْئَلُكَ اَهْلُ الْكِتابِ اَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتاباً مِنَ السَّماءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسىٰ اَكْبَرَ مِنْ ذٰلِكَ فَقالُوا أَرِنَا اللّٰهَ جَهْرَةً فَاَخَذَتْهُمُ الصّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ...﴾(النساء/ ١٥٣).

٣ ـ و قال سبحانه: ﴿ وَ اخْتارَ مُوسىٰ قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلاً لِمِيقاتِنا فَلَمّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْلُ وَ إِيّايَ أَتُهْلِكُنا بِما فَعَلَ السُّفَهاءُ مِنّا إِنْ هِيَ اِلاّ فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِها مَنْ تَشاءُ وَ تَهْدِي مَنْ تَشاءُ أَنْتَ وَلِيُّنا فَاغْفِرْ لَنا وَ ارْحَمْنا وَ اَنْتَ خَيْرُ الْغافِرِينَ﴾(الأعراف/ ١٥٥).

٤ ـ و قال سبحانه: ﴿وَ لَمّا جاءَ مُوسىٰ لِمِيقاتِنا وَ كَلَّمَهُ رَبُّهُ قالَ رَبِّ أَرِنِي اَنْظُرْ اِلَيْكَ قالَ لَنْ تَرانِي وَ لٰكِنِ انْظُرْ اِلَى الْجَبَلِ فَاِنِ اسْتَقَرَّ مَكانَهُ فَسَوْفَ تَرانِي فَلَمّا تَجَلّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكّاً وَ خَرَّ مُوسىٰ صَعِقاً فَلَمّا اَفاقَ قالَ سُبْحانَكَ تُبْتُ اِلَيْكَ وَ اَنَا اَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾(الأعراف/ ١٤٣).

و من أمعن في هذه الآيات من دون رأي مسبق يقف على أنّ القرآن يستنكر رؤية الله و يقابل من يطلبها، بالصاعقة و الرجفة و اللّوم، فمع هذه النصوص كيف يمكن لنا القول بجواز رؤيتها في الدنيا و الآخرة، أو في خصوص الآخرة؟ فإنّ الأحكام العقليّة لاتقبل التخصيص، فالجمع بين الضدين أو النقيضين محال في الدارين، و هكذا القواعد الرياضيّة صادقة فيهما، فهي لاتتخلّف في ظرف من الظروف و إلاّ صارت قضايا مشكوكة غير منتجة.

سبحانك أنت القائل: ﴿**لاتدركه الأبصار و هو يدرك الأبصار و هو اللطيف الخبير**﴾.

سبحانك أنت القائل: ﴿**لن تراني يا موسى**﴾ مقروناً بلن للتأبيد في النفي.

سبحانك أنت القائل: ﴿**و ما قدروا الله حقّ قدره**﴾.

إنّ الذين يتمنّون رؤيته في الدنيا و الآخرة إنّما يتمنّون أمراً محالاً غافلين أنّ العيون لاتدركه بمشاهدة العيان، و لكن تدركه القلوب بحقائق الإيمان، فهو قريب من الأشياء، غير ملابس، بعيد عنها غير مبائن[1].

إنّ المصرّين على جواز الرؤية يتخيّلون أنّها عقيدة إسلامية وردت في الكتاب و السنّة و لكنهم غفلوا عن أنّها طرحت من قبل الأحبار و الرهبان بتدليس خاص، فهم الأساس لهذه المسائل التي لاتجتمع مع قداسته و تنزيهه سبحانه، فهذا هو العهد العتيق مليء بالأخبار عن رؤيته تعالى و إليك مقتطفات منه:

١ ـ «رأيت السيّد جالساً على كرسي عال... فقلت: ويل لي لأنّ عينيّ قد رأتا الملك ربّ الجنود»(أشعياء/ ۶: ١ ـ ۶). و المقصود من السيّد هو الله جلّ ذكره.

٢ ـ «قدرأيت الربّ جالساً على كرسيّه و كل جند البحار وقوف لديه»(الملوك: الأوّل/ ٢٢).

و من أراد التبسّط في ذلك فليرجع إلى سفر التكوين قصة آدم و حواء و قصة يعقوب و إبراهيم ترى فيها أشياء و أُموراً ممّا يندى لها الجبين و يخجل القلم عن الإشارة إليها.

غير أنّ المغفلين من أهل الحديث أخذوا بالأحاديث الموضوعة على وفق ما جاء في العهدين حقائق راهنة، فاتخذوا الرؤية عقيدة إسلامية شوّهوا بها المذهب.

---

(١) نهج البلاغة: الخطبة ١٧۴.

أدلة القائلين بالرؤية

إنّ القائلين بالرؤية استدلّوا بآيتين:

١ ـ قوله سبحانه: ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاظِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ * وَ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ * تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ ﴾(القيامة/ ٢٢ ـ ٢٥). و قد شغلت هذه الآية بال الأشاعرة و المعتزلة.

المثبتون يصرّون على أنّ النظر في «الناظرة» بمعنى الرؤية، و النافون يصرّون بأنّه بمعنى الانتظار، و الفريقان يتصارعان في تفسير الآية مستشهدين ببعض الأشعار و الجمل.

غير انّا نضرب على الكلّ صفحاً لأنّ البحث فيهما يستدعي تفصيلاً، و لكن نلفت نظر المستدلّين بها إلى أمرين و لوتدبّروا فيهما تدبّر إنسان حر غير متأثّر بآراء قومه و نحلته، لعرفوا أنّ الآية لاتدل على مقصودهم بتاتاً.

١ ـ ترى أنّه سبحانه يقول: ﴿وجوه يومئذ ناضرة * الى ربّها ناظرة﴾ فينسب النظر إلى الوجوه لاالعيون، فلو كان المراد أنّ أهل الجنة ينظرون إليه سبحانه و يرونه فلماذا نسب الرؤية إلى الوجوه مع أنّه قائم بالعيون و هذا يدلّ على أنّ «ناظرة» في الآية و إن كانت بمعنى الرؤية لكنها تهدف إلى معنى آخر غير الرؤية الحسّيّة، و إنّ النظر في المقام كنظر الفقير إلى الغني، و الخادم إلى مخدومه، و المرؤوس إلى رئيسه فالكل ينظرون إلى أسيادهم لكن نظراً معنوياً لاحسّياً.

٢ ـ إنّ الآيات تشتمل على جمل متقابلة، فلو كان هناك إجمال في احدى الجمل يصح تفسيره بمقابله و مقارنه الواضح، و إليك مقارنة هذه الجمل.

أ ـ «وجوه يومئذ ناضرة» يقابها قوله: «وجوه يومئذ باسرة»

ب ـ «إلى ربّها ناظرة» يقابلها قوله: «تظن أن يفعل بها فاقرة».

فلو كان هناك إبهام في أحد المتقابلين، يرفع بالمقابل إبهام المقابل الآخر،

فهلم معي نستوضح معنى «إلى ربّها ناظرة».

فهل المقصود الجدّي هو النظر و الرؤية؟

أو هو التوقّع و الانتظار؟

فيمكن رفع الابهام و امعان النظر في مقابله أعني: «تظن أن يفعل بها فاقرة» فإنّ مفاده أنّ الطائفة العاصية تتوقّع نزول عذاب يكسر فقارها و يقصم ظهرها، فيكون ذلك قرينة على أنّ المراد من مقابله خلاف ذلك، و أنّ هٰؤلاءالمطيعين يتوقّعون خلاف ما تتوقّعه الطائفة الأُخرى يتوقعون فضله و كرمه و رحمته و أين هذا من الرؤية؟

بذلك يظهر أنّ التركيز على الوجوه دون العيون لأجل إفادة هذا المعنى، أي أنّ وجوهاً تنتظر العذاب، و أن وجوهاً متوجهةً إلى الباري تنتظر الرحمة.

و هذا نظير قول القائل:

إنّي إليك لما وعدت لناظر ... نظر الفقير إلى الغني الموسر

و يقال: أنظر إلى الله ثمّ إليك.

فإنّ النظر في هذه الموارد و إن كان بمعنى الرؤية، و لكنّها كناية عن انتظار الرحمة، فقول التلميذ لأُستاذه، و الولد لوالده، و الخادم لسيده: «أنا أنظر إليك» بهذا المعنى.

و قال آخر:

وجوه ناظرات يوم بـــدر ... إلى الرحمان يأتي بالفلاح

أي منتظرات لإتيانه تعالى بالنصرة و الفلاح.

و قال أيضاً:

كل الخلائق ينظرون سجاله ... نظر الحجيج الى طلوع هلال

أي ينتظرون عطاياه انتظار الحجّاج لظهور الهلال و طلوعه.

حتى لو كان النظر في الآية بمعنى الانتظار، أو بمعنى الرؤية، لاتدلّ على رؤيته سبحانه يوم القيامة، بل ليست بصدد هذا الأمر أصلاً، و لافرق بين تفسير الكلمة بالنظر، أو الانتظار.

وما ربّما يتصوّر البعض من أنّ «ناظرة» لو كانت بمعنى الرؤية تمّت دلالة الآية، و لو كانت بمعنى الانتظار لم تتم و لم تدل، كلام سطحي ينمّ عن عدم تعمّق في السياق الذي جاءت به الآية كما ستعرف.

و خلاصة القول: إنّ الآية ـ سواء كان النظر فيها بمعنى الانتظار أو الرؤية ـ تهدف أمراً آخر، لاارتباط له بمسألة الرؤية أصلاً، و لايعرف هذا إلاّ بمقارنة الآية المذكورة بالآيات المقابلة لها.

فإنّ الآية الثانية أي ﴿**إلى ربّها ناظرة**﴾ يبيّن ما هو المتوقّع عند المؤمنين كما أنّ الآية الرابعة أي ﴿**تظن أن يفعل بها فاقرة**﴾ يبين ما هو المتوقع عند العاصين، فحيث كان المقصود في الآية الرابعة هو توقّع العصاة للعذاب الإلهي كان المقصود في الآية الثانية(بحكم التقابل) هو توقّع المطيعين المتّقين الرحمة الإلهية، و هذا هو هدف الآية الثانية، فتفسير النظر برؤية جماله و ذاته غريب عن مرمى الآية و هدفها.

إذا عرفت هذا فلايتفاوت بأن يفسر «ناظرة» بمعنى الانتظار، فيكون معناه المطابقي هو انتظار رحمته بدل انتظار عذابه، أو يفسّر بالرؤية فيكون المراد منه ـ بالمآل ـ انتظار الرحمة ،لأنّ الرؤية في هذه الموارد تكون كناية عن انتظار الرحمة، و توقع اللطف من الجانب الآخر.

يقال: فلان ينظر إلى يدفلان، و يراد منه أنّه معدم محتاج، ليس عنده شيء، و إنّما يتوقع أن يعطيه ذلك الشخص، فما أعطاه ملكه، و ما منعه حرم منه.

و هذا ممّا درج عليه الناس في محاوراتهم العرفية اليوميّة إذ يقول أحدنا لصديقه الذي يتوقّع منه المعونة و المدد:

«إنّما ننظر إلى الله ثم إليك».

و هذا مؤلّف «أقرب الموارد» عند ما يذكر هذا المثال يفسّره بقوله: «إنّما أتوقع فضل الله ثم فضلك».

فالكلام هو عن توقّع الرحمة و وصولها و شمولها و عدم توقّعها و وصولها و شمولها.

و لنا في الكتاب العزيز نظير لهذا، إذ يقول سبحانه:

﴿و لايكلّمهم الله و لاينظر إليهم يوم القيامة و لايزكّيهم﴾، فكل هذا كناية عن طردهم عن ساحته، و يشعر بذلك قوله في الآية المتقدمة عليها ﴿بلى من أوفى بعهده و اتقى فانّ الله يحبّ المتّقين﴾.

فالآيتان بهذا الشكل من حيث الموضوع و الحكم.

من أوفى بعهده و اتقى؛ يحبّه الله.

و من اشترى بعهدالله و إيمانه؛ لايكلّمهم الله و لاينظر إليهم.

فبقرينة المقابلة بين الجزئين يعلم أنّ المرا د هو حبّه سبحانه المستلزم للجزاء الحسن، و عدم حبّه المستلزم للجزاء السيء.

فالمراد بـ «لاينظر إليهم» ليس هو عدم رؤية الله لهم و مشاهدتهم، فالرؤية و عدم الرؤية ليست أمراً مجدياً أو ضارّاً إنّما ايصال الرحمة و عدم ايصالها للشخص هو النافع أو المضرّ بحاله، فيكون جملة «لاينظر إليهم» كناية عن عدم اللطف و الرحمة.

و هذه الآية شغلت ـ مع الأسف ـ بال المعتزلة و الأشاعرة قروناً عديدة فركّزوا البحث في تحديد معنى «ناظرة» و انّها بمعنى الانتظار أو الرؤية، فكلّ استظهر ما يطابق مختاره، و قدغفلوا عن مفتاح حل المشكلة، و أنّه يجب ملاحظة الآية من حيث السياق و الهدف و القرائن الحافة بها.

هذا و يؤيّد ما ذكرناه من أنّ النظر و لو كان بمعنى الرؤية ليس المقصود منه الرؤية البصريّة الحسّيّة بل المراد هو الكناية عن انتظار الرحمة الإلهية، تقديم المفعول و هو «إلى ربّها» على العامل و هو «ناظرة» نظير قوله تعالى: ﴿إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ﴾ و نظائرها، فإنّ تقديم المفعول يدل على معنى الاختصاص لأنّ الإنسان لايتوقّع هنا إلاّ رحمة الله و عنايته و لطفه، و أمّا النظر بمعنى الرؤية، فلاينحصر بالله لأنّ الناس ينظرون إلى غير الله أيضاً كما تدلّ عليه آيات و روايات.

قال الزمخشري: «معلوم أنّهم ينظرون إلى أشياء لايحيط بها الحصر، و لاتدخل تحت العدد في محشر يجتمع فيه الخلائق كلّهم، فإنّ المؤمنين نظّارة ذلك اليوم لأنّهم الآمنون الذين لاخوف عليهم و لاهم يحزنون، فاختصاصه بنظرهم إليه ـ لو كان منظوراً ـ محالٌ فوجب حمله على معنى يصحّ معه الاختصاص، و الذي يصحّ معه أن يكون من قول الناس: أنا إلى فلان ناظر، ما يصنع بي تريد معنى التوقّع و الرجاء و منه قول القائل:

و إذا نظرت إليك من ملك   و البحر دونك زدتني نعما[1]

نعم أورد عليه صاحب «الإنتصاف» بقوله:

«إنّ المتمتّع برؤية جمال وجه الله تعالى لايصرف عنه طرفه، و لايؤثّر عليه غيره و لايعدل به ـ عزّ و علي ـ منظوراً سواه، و حقيق له أن يحصر رؤيته إلى من ليس كمثله شيء، و نحن نشاهد العاشق في الدنيا إذا أظفرته برؤية محبوبه لم يصرف عنه لحظة، و لم يؤثر عليه، فكيف بالمحبّ منه عزّ و جلّ إذا أحظاه للنظر إلى وجهه الكريم»[2].

أقول: لو صحّ ما ذكره صاحب «الإنتصاف» و إنّ النظر إنّما هو بمعنى الرؤية البصرية الحسّيّة، و إنّ المؤمن ينظر إلى الله سبحانه، و إنّ جمال الله تعالى يجذبه،

---

(١) الكشاف: ج ٤، ص ١٦٥.

(٢) نفس المصدر

لزم قصر النظر يوم القيامة عليه سبحانه لأنّه لايعدل به غيره، و لزم أن لاينظر إلى سواه لأنّ غيره في مقابله ليس بديعاً و لاجميلاً جاذباً مع انّا نرى أنّ الآيات و الروايات تتحدّث عن نظر الإنسان في ذلك اليوم إلى أشياء غيره تعالى كما هو واضح لمن أمعن النظر في الآيات الواردة حول الجنّة و أهلها و قصورها و حورها و فواكهها و... فعلى قول صاحب «الانتصاف» يترك كل ذلك سدى و لاينصرف المؤمن من رؤية الله إلى غيرها و هو كما ترى.

٢ ـ الآية الثانية:

قال تعالى: **﴿فلمّا جاء موسى لميقاتنا و كلّمه ربّه قال ربّ أرني أنظر إليك قال لن تراني ...﴾**

وجه الاستدلال انّه لو كانت الرؤية ممتنعة لكان موسى واقفاً عليه وعندئذ لما أقدم على السؤال و السؤال دليل على الامكان[1].

و الجواب يتوقّف على بيان اُمور:

١ ـ هل كان هناك ميقات واحد أو ميقاتان؟

جاءت قصّة ميقات موسى في آيتين:

الأولى: قوله سبحانه: **﴿وَ اخْتارَ مُوسىٰ قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلاً لِمِيقاٰتِنا فَلَمّٰا اَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قٰالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ اَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْلُ وَ اِيّٰایَ اَتُهْلِكُنٰا بِمٰا فَعَلَ السُّفَهٰاءُ مِنّا اِنْ هِیَ اِلاّ فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهٰا مَنْ تَشٰاءُ وَ تَهْدِی مَنْ تَشٰاءُ اَنْتَ وَلِيُّنٰا فَاغْفِرْلَنٰا وَ ارْحَمْنٰا وَاَنْتَ خَيْرُ الغَافِرِينَ﴾**(الأعراف/ ١٥٥).

الثانية: **﴿وَ لَمّٰا جٰاءَ مُوسىٰ لِمِيقٰاتِنٰا وَ كَلَّمَهُ رَبُّهُ قٰالَ رَبِّ أَرِنِی اَنْظُرْ اِلَيْكَ قٰالَ لَنْ تَرٰانِی وَ لٰكِنِ انْظُرْ اِلیٰ الْجَبَلِ فَاِنِ اسْتَقَرَّ مَكٰانَهُ فَسَوْفَ تَرٰانِی فَلَمّٰا تَجَلّیٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ**

---

(١) شرح التجريد للقوشجي: ص ٣٢٩.

جَعَلَهُ دَكّاً وَ خَرَّ مُوسىٰ صَعِقاً فَلَمَّا اَفاقَ قالَ سُبْحانَكَ تُبْتُ اِلَيْكَ وَ اَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾(الأعراف/ ١٤٣).

فعندئذ يجب امعان النظر في أنّه هل كان هناك ميقاتان أو ميقات واحد ذوشأن خاص. قال سبحانه: ﴿وَ وَاعَدنَا مُوسَىٰ ثَلاثِينَ لَيْلَةً و أَتْمَمْنَاهَا بِعَشْرٍ فَتَمَّ مِيقَاتُ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً وَ قَالَ مُوسَىٰ لأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَ أَصْلِحْ وَ لاتَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾(الأعراف/ ١٤٢).

و قال سبحانه: ﴿وَ إِذْ وٰاعَدْنٰا مُوسىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَ أَنْتُمْ ظَالِمُونَ * ثُمَّ عَفَوْنٰا عَنْكُمْ مِنْ بَعْدِ ذٰلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾(البقرة/ ٥١ ـ ٥٢).

فهاتان الآيتان تعربان عن ميقات واحد و أنّه كان في بدء الأمر ثلاثين ليلة ثم تمّم بعشر، و لو كان هناك ميقات آخر مثله أو أزيد أو أقل كان المناسب ذكره والتنويه به.

٢ ـ هل مات القوم بالصاعقة أو الرجفة؟

إذا كان هناك ميقات واحد و قدهلك فيها قوم موسى بعذاب الله، فما كان السبب في موتهم هل كان هو الرجفة أو الصاعقة؟ نرى أنّه سبحانه نسب موتهم في بعض الآيات إلى الصاعقة (البقرة/ ٥٥ و النساء/ ١٥٣) و في البعض الآخر إلى الرجفة(الأعراف/ ١٥٥).

و الجواب: إنّ المراد بالرجفة رجفة الصاعقة، لاالرجفة في أبدانهم و له نظير في القرآن الكريم، يقول في قوم صالح: ﴿فَأَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَاثِمِينَ﴾(الأعراف/ ٧٨).

و قال فيهم أيضاً: ﴿فَأَخَذَتْهُمْ صَاعِقَةُ الْعَذَابِ الْهُوْنِ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾(فصّلت/ ١٧).

و الصواعق السماوية لاتخلو من صيحة هائلة تقارنها و لاينفك ذلك غالباً عن رجفة الأرض و هي نتيجة الاهتزاز الجوي الشديد، فالظاهر أنّ عذابهم كان بصاعقة سماوية اقترنت بصيحة هائلة و رجفة في الأرض فأصبحوا في دارهم أي في بلدهم جاثمين ساقطين على وجوههم و ركبهم.

٣ ـ هل كان هناك سؤالان أو سؤال واحد؟

إنّ الكليم لمّا أخبر قومه بأنّ الله كلّمه و قرّبه و ناجاه، قالوا: لن نؤمن لك حتى نسمع كلامه كما سمعت، فاختار منهم سبعين رجلاً لميقات ربّه فخرج بهم إلى طور سيناء، و سأل ربّه أن يكلّمه فلمّا سمعوا كلامه قالوا: لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة، و عند ذلك أخذتهم الصاعقة بظلمهم و عتوّهم و استكبارهم.

و إليه يشير قوله سبحانه: ﴿وَ إِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى اللهَ جَهْرَةً﴾(البقرة/ ٥٥).

وقوله: ﴿فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِنْ ذَٰلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللهَ جَهْرَةً﴾(النساء/ ١٥٣).

وقوله: ﴿وَ اخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلاً لِمِيقَاتِنَا فَلَمَّا أَخَذَتْهُم ... ﴾.

كل هذه الآيات راجعة إلى هذه الحادثة أي سؤال قوم موسى منه أن يريهم ربّهم ثمّ إنّ الكليم طلب منه سبحانه أن يحييهم حتى يدفع اعتراض قومه عن نفسه إذا رجع إليهم، فلربّما قالوا: إنّك لم تك صادقاً في قولك: إنّ الله يكلّمك، ذهبت بهم فقتلتهم، فعند ذلك أحياهم الله و بعثهم معه، و إلى هذا الطلب يشير قول الكليم في الآية الثالثة:

﴿ربِّ لو شئت أهلكتهم من قبل ... ﴾.

ثمّ إنّ قومه بعد الإحياء وقفوا على أنّه لايمكنهم رؤيته سبحانه، فطلبوا منه أن

يسأل موسى الرؤية لنفسه لالهم حتى تحل رؤيته لله مكان رؤيتهم فيؤمنوا به بعد إخباره بالرؤية أو يسمعوا كلامه بأنّه لايرى، و عندئذ أقدم الكليم على السؤال تكبيتاً لهٰؤلاء و اسكاتاً لهم، و بما أنّه لم يقدم إلاّ إثر الإصرار من جانبهم لم يوجّه إلى الكليم من جانبه سبحانه أي لوم و عتاب أو مؤاخذة و عذاب بل اكتفى بقوله: «لن تراني و لكن انظر إلى الجبل ...».

و بعبارة أُخرى إنّ موسى كان من أعلم الناس بالله و صفاته و ما يجوز عليه و ما لايجوز، و لكن ما كان طلب الرؤية إلاّ لتكبيت هٰؤلاء الذين وصفهم بأنّهم سفهاء و تبرّأ من فعلهم، فبما أنّهم لجّوا و تمادوا و قالوا بأنّهم لايؤمنون به حتى يراه موسى ويخبرهم به أو يسمعوا النص من عندالله باستحالة ذلك و هو قوله «لن تراني» فطلب موسى الرؤية ليسمعوا كلامه و يزول ما دخلهم من الشبهة ،و لأجل ذلك قال: ﴿ربّ أرني انظر إليك﴾ و لم يقل ﴿ربّ أرهم ينظروا إليك﴾.

و يؤيّد تعدّد السؤال مع كون الميقات واحد، أمران:

١ ـ إنّ الرجفة عمّت جميع الحاضرين في الميقات إلاّ موسى نفسه فانّه لم يصبه شيء بل شاهد بأُمّ عينيه أنّهم ماتوا إثر نزول العذاب.

قال سبحانه: ﴿فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْلُ وَ إِيَّايَ ...﴾ فإنّ الظاهر من ترتّب «قال» على قوله «فلمّا أخذتهم» إنّ موسى لم يصبه شيء حتى الاغماء و الغشيان بل قال ما قال بعد موتهم بلافصل.

و أمّا عندما تصدّى موسى نفسه للسؤال و قال أرني أنظر إليك، كانت نتيجة ذلك سقوطه صعقاً ثمَّ إفاقته وتوبته و إنابته، فأصابه شيء لم يصبه عند السؤال الأوّل.

و حاصل هذا الوجه أنّه يمكن استكشاف تعدّد الواقعة باختلاف الأثر و هو كونه(عليه السلام) سالماً غير مصاب بشيء في الواقعة الأُولى و كونه صعقاً في الواقعة الثانية، و هذا يكشف عن تعدّد السؤال.

٢ ـ نرى أنّه سبحانه يذكر سؤال القوم مع نزول الصاعقة و الرجفة، و يذكر السؤال الثاني بتجلّي الرب على الجبل و صيرورته دكّاً و سقوط موسى صعقاً، ثمّ إفاقته و إنابته من دون ذكر لطروء شيء على قوم موسى، فالقول بوحدة الواقعتين لاينسجم مع ظواهر هذه الآيات.

ما وجه تقديم سؤال موسى على سؤال قومه؟

إنّ هذا التقرير يعرب عن أنّ قوم موسى تقدّموا بالسؤال أوّلاً فأخذتهم الصاعقة فبعدما أحياهم سبحانه تقدّم موسى إلى السؤال ثانياً بإلحاح قومه حتى يرى موسى ربّه أو يُسمِع لهم كلام الرب بأنّه لايمكن رؤيته، و على هذا كان الأليق تقديم سؤال القوم على سؤال موسى مع أنّ المصحف الكريم حكى سؤال موسى أوّلاً بقوله: ﴿ وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَ كَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾(الأعراف/ ١٤٣).

ثمّ حكى سؤال قومه في الآية رقم ١٥٥ من تلك السورة أعني قوله: ﴿و اختار موسى قومه سبعين رجلاً لميقاتنا ... فأخذتهم الرجفة ...﴾ فما هو السر في تقديم ما حقّه التأخير؟

و الجواب: إنّ تقطيع القصة الواحدة إلى قصص متعدّدة و الانتقال من حديث إلى آخر لحكمة في ذلك غير عزيز و لاغريب في القرآن الكريم، و ليس القرآن كتاب قصّة حتى يعاب بالانتقال قبل تمامه، و إنّما هو كتاب هداية و دلالة وحكمة، يأخذ من القصص ما يهمّه[1].

و بعبارة أُخرى: إنّ العود إلى ذلك الجزء في آخر القصة بتفصيل و تبيين لأجل إظهار العناية به من جميع أجزاء القصة، و الله سبحانه ذكره في الأثناء بما أنّه جزء من القصة، و لأجل حفظ التسلسل و الترابط بين أجزائها ثمّ عاد إليه بعد الانتهاء من بيان

---

(١) الميزان ج ٨، ص ٢٨٥.

القصة لاستعراضه بنحو مشروح، و ذلك لأجل إبراز العناية بهذا الجانب من القصة فانّها كانت مسألة هامّة و كبيرة في حياة أكابر بني اسرائيل حيث جرت عليهم ما جرت، و أنّه لولادعاء موسى لما عادت الحياة إليهم.

و على هذا فلادلالة في سؤال موسى على امكان الرؤية بعد كونه بسبب إصرار القوم و إلحاحهم، و كان إقدامه لأجل تكبيتهم و اسكاتهم.

ثمّ إنّ ما ذكرنا من تعدد السؤال هو الظاهر من الحديث المروي عن علي بن موسى الرضا(عليه السلام) قال: إنّ كليم الله رجع إلى قومه، فأخبرهم أنّ الله عزّ و جلّ كلّمه و قرّبه و ناجاه، فقالوا: لن نؤمن لك حتى نسمع كلامه كما سمعت، فلمّا جاء بهم إلى الميقات و سمعوا كلامه، قالوا: لن نؤمن لك بأنّ هذا الذي سمعناه كلام الله حتى نرى الله جهرة، فلمّا قالوا هذا القول العظيم بعث الله عزّ و جلّ عليهم صاعقة فأخذتهم بظلمهم فماتوا، ثم أحياهم سبحانه بطلب من موسى، فقالوا: إنّك لو سألت الله أن يريك أن تنظر إليه لأجابك، و كنت تخبرنا كيف هو فنعرفه حق معرفته فقال موسى: يا قوم إنّ الله لايرى بالأبصار و لاكيفيّة له، و إنّما يعرف بآياته، فقالوا: لن نؤمن لك حتى تسأله، فقال موسى يا ربّ إنّك قدسمعت مقالة بني إسرائيل، فأوحى الله إليه يا موسى إسألني ما سألوك و لن أُوآخذك بجهلهم، فعند ذلك قال موسى: ربّ أرني أنظر إليك[1].

كلام لصاحب «الكشّاف»

و هناك كلام ذكره علاّمة المعتزلة «الشيخ محمود الزمخشري» صاحب الكشّاف، و الجواب عن الاستدلال بالآية مبني على وحدة السؤال هذا نصّه:

«ما كان طلب الرؤية إلاّ لتكبيت هٰؤلاء الذين دعاهم سفهاء و ضلاّلاً و تبرّأ من فعلهم و ليلقمهم الحجر، و ذلك انّهم حينما طلبوا الرؤية أنكر عليهم، و أعلمهم

(١) التوحيد للصدوق، باب ما جاء في الرؤية، الحديث ٢٣، نقلناه ملخّصاً.

الخطأ و نبّههم على الحق، فلجّوا و تمادوا في لجاجهم و قالوا: «لابد و لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة». فأراد أن يسمعوا النص من عند الله باستحالة ذلك و هو قوله: «لن تراني» ليتيقّنوا و ينزاح عنهم ما دخلهم من الشبهة، فلذلك قال: ﴿رب أرني انظر إليك﴾.

فان قلت: فهلاّ قال «أرهم ينظروا إليك»، قلت لأنّ الله إنّما كلّم موسى(عليه السلام) و هم يسمعون، فلمّا سمعوا كلام ربّ العزّة أرادوا أن يرَ موسى ذاته فيبصرونه معه كما أسمعه كلامه فسمعوا منه، إرادة مبنيّة على قياس فاسد[1]. فلذلك قال موسى: ﴿أرني انظر إليك﴾.

و لأنّه إذا ضُجِر عمّا طلب، و أنكر عليه مع كونه نبيّاً، و قيل له «لن يكون» ذلك «كان غيره أولى بالإنكار، و لأنّ الرسول إمام أُمّته فكان ما يخاطب به راجعاً إليهم أيضاً.

ثمّ إنّ قوله ﴿انظر إليك﴾ صريح في التشبيه و التجسيم و جلّ موسى أن يكون مجسّماً أو مشبّهاً و هذا دليل على أنّه ذكر ذلك ترجمة من مقترحهم و حكايةً لقولهم و جَلّ صاحبُ الجمل من أن يجعل الله منظوراً إليه، مقابلاً بحاسّة البصر، فكيف بمن هو أعرف في معرفة الله من المتكلّمين و الفلاسفة؟

فان قلت: ما معنى «لن»؟ قلت: «تأكيد النفي الذي تعطيه «لا»، و ذلك لأنّ «لا» تنفي المستقبل تقول: لاأفعل غداً، و إذا أكّدت نفيها قلت: لن أفعل غداً، والمعنى أنّ فعله ينافي حالي كقوله: «لن يخلقوا ذباباً و لو اجتمعوا له» فقوله: ﴿و لاتدركه الأبصار﴾ نفي للرؤية فيما يستقبل «و لن تراني» تأكيد و بيان لأنّ الرؤية منافية لصفاته»[2].

---

(١) و هذا القياس عبارة عن أنّهم كما سمعوا صوته عن طريق موسى، يمكن لهم رؤية ذاته عن طريق رؤية موسى أيضاً قياساً فاسداً.

(٢) الكشّاف ـ تفسير سورة الاعراف ـ ج ١، ص ٥٧٣ ـ ٥٧٤.

و هذا الجواب مبنيّ على وحدة السؤال بشهادة قوله : «فان قلت فهلاّ قال أرهم ينظروا إليك ... » فهذا يعرب عن أنّه لم يتقدّم سؤال من بني اسرائيل حول رؤية الله ، إذ لو تقدّم السؤال و ترتب عليه نزول الصاعقة و الرجفة ؛ لما كان هناك مورد للسؤال بقوله : «أرهم ينظروا إليك» لمّا رأى أنّ طلب الرؤية لهم استعقب نزول العذاب ، ولم يبق إلاّ السؤال لنفسه نيابة عنهم حتى يترتب عليه أحد الأمرين أمّا الرؤية أو الردّ ويتمّ الحجة على القوم ، و إن كان القوم لايأملون إلاّ الشقّ الأوّل .

و على كل تقدير سواء كان هناك سؤالان أم كان سؤال واحد فليس في سؤال موسى دلالة على امكان الرؤية بعد كون سؤاله لأجل قومه و إثر إصرارهم و الحاحهم .

ثمّ إنّ الأشاعرة استدلّت بقوله سبحانه : ﴿رب أرني انظر إليك﴾ من جهة أُخرى قالوا : «إنّه تعالى علّق الرؤية على استقرار الجبل و هو أمر ممكن في نفسه ، والمعلّق على الممكن ممكن ، لأنّ معنى التعليق أنّ المعلّق يقع على تقدير وقوع المعلّق عليه ، و المحال في نفسه لايقع على شيء من التقادير.

و الجواب : إنّ الاستدلال مبني على أن يكون المراد من قوله : ﴿فان استقرّ مكانه﴾ هو امكان الاستقرار و لاشك انّه أمر ممكن ، و المعلّق على الأمر الممكن أيضاً ممكن .

و لكن الظاهر أنّ المراد هو استقراره بعد التجلّي و المفروض انّه لم يستقر بعد ذلك بدليل قوله سبحانه : ﴿و جعله دكّا﴾ و هذا نظير قولك : «أنا أعطيك هذا الكتاب إن صلّيت» فالمراد هو قيام المخاطب بها بالفعل ، لاامكان قيامه .

و هذا الاستدلال من الأشاعرة من غرائب الاستدلال .

الرؤية القلبيّة

ثم إنّ للعلاّمة الطباطبائي نظرية في معنى الرؤية نذكرها هنا ملخّصة :

يقول العلاّمة : «و الـذي يعطيه التدبّر انّ حديث الرؤية و النظـر الذي وقع في الآية إذا عرضنـاه على الفهم العامّي المتعـارف،حمله على رؤية العيـن و نظر الأبصار الذي يهيّئ للباصر صورة مماثلة لصورة الجسم المبصر في شكله و لونه .

وبالجملـة ، هذا الذي نسمّيه الابصـار الطبيعي يحتاج إلى مـادة جسمية في المبصر و الباصر جميعاً و هذا لاشك فيه .

والتعليم القـرآني يعطي اعطاءً ضـرورياً إنّ الله تعالى لايمـاثله شيء بوجـه من الوجوه في خارج و لاذهن البتة .

ومـا هذا شـأنه لايتعلـّق به الابصـار بـالمعنى الـذي نجده مـن أنفسنا البتـة ، و لاتنطبق عليه صورة ذهنية لا في الدنيا و لا في الآخرة ضرورة .

وقد أطلق الله الرؤية و ما يقرب منها في موارد كثيرة من كلامه فتارة أثبتها ، و تارة نفاها .

فربّمـا تفسّر الـرؤية بحصـول العلم الضـروري لمبالغـةٍ في الظهـور و نحوهـا كما قيل .

و فيه انّا لانسمّـي كل علم ضروري رؤية . مثـلاً إنّا نعلم علماً ضروريـاً بوجود «لندن» و لم نرها و لانسمّيه رؤية .

و أوضـح من هـذا علمنـا الضـروري بالبـديهيـات الأوّليـة التي هـي بكلتيهـا غير مادّيّة و لامحسوسة ، مثل قولنا «الواحـد نصف الاثنين» فإنّها علوم ضرورية يصحّ اطلاق العلم عليها ، ولايصحّ اطلاق الرؤية عليها البتة .

نعم بين معلوماتنا ما لانتوقّف فـي إطلاق الرؤية عليه و استعمالها فيه ، نقول : وأراني أُريد كذا و أكره كذا وأُحبّ كذا .

و تسمية هذا القسم من العلـم الذي يجد فيه الإنســان نفس المعلوم بـواقعيته الخارجية رؤية مطّردة.

و الله سبحانـه في مـا أثبت من الـرؤية يـذكر معها خصـوصيّات و يضـم إليها ضمائم يدلّنـا على أنّ المراد بالـرؤية هذا القسم من العلـم الذي نسمّيه في مـا عندنا أيضاً رؤية كما في قوله: ﴿أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ * أَلَا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ﴾(فصّلت/ ٥٣و٥٤).

حيث أثبت أوّلاً: انّه على كل شيء حـاضر و مشهود له، لايختصّ بجهة دون جهة، و بمكان دون مكان، و بشيء دون شيء بل شهيد على كل شيء، محيط بكل شيء،فلو وجده شيء لوجده على ظاهر كـل شيء وباطنه

و ثـانياً: يثبت انّه على هذه السمة لقاؤه،لو كان هنـاك لقاء لا على نحـو اللقاء الحسّي الذي لايتأتّىٰ البتة إلاّ بمواجهة جسمانية و تعيّن جهة و مكان و زمان.

و بهذا يشعـر ما في قـوله: ﴿ مَا كَذَّبَ الفُؤَادُ مَا رَأَىٰ﴾(النجم/ ١١) من نسبة الرؤيـة إلى الفؤاد الـذي لاشبهة في كون المـراد به هو النفـس الإنسانية الشـاعرة دون اللحم الصنوبري المعلّق على يسار الصدر داخلاً.

و نظير ذلك قولـه تعالى: ﴿ كَلاَّ بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ * كَلاَّ إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾(المطفّفين/ ١٤ و١٥).

دلّ على أنّ الذي يحجبهم عنه تعالى رين المعاصي و الذنوب التي اكتسبوها فحـال بين قلـوبهـم أي أنفسهم و بيـن ربّهـم فحجبهـم عن تشـريـف المشاهـدة، لولا المعاصي لرأوه بقلوبهم أي أنفسهم لابأبصارهم و أحداقهم.

فبهذه الوجوه يظهر أنّه تعالى يثبت في كلامه قسماً من الرؤية و المشاهدة وراء الرؤيـة البصرية الحسيـّة و هي نوع شعور فـي الإنسان يشعر بـالشيء بنفسه مـن غير استعمال آلة حسيـّة أو فكرية، و انّ للإنســان شعوراً بربّه غيـر ما يعتقد بوجـوده من

طريق الفكر و استخدام الدليل، بل يجده وجداناً من غير أن يحجبه عنه حاجب، و لايجرّه إلى الغفلة عنه إلاّ اشتغاله بنفسه و بمعاصيه التي اكتسبها، و هي مع ذلك غفلة عن أمر موجود مشهود لازوال علم بالكلّية و من أصله، فليس في كلامه تعالى ما يشعر بذلك ألبتة، بل عبّر عن هذا الجهل بالغفلة و هي زوال «العلم بالعلم» لازوال أصل «العلم».

فهذا ما يبيّنه كلامه سبحانه و يؤيّده العقل بساطع براهينه و الذي ينجلي من كلامه تعالى أنّ هذا العلم المسمّى بالرؤية و اللقاء يتم للصالحين من عباداللّه يوم القيامة.

فهناك موطن التشرّف بهذا التشريف، و أمّا في هذه الدنيا و الإنسان مشتغل ببدنه، و منغمر في غمرات حوائجه الطبيعية فهو سالك لطريق اللقاء و العلم الضروري بآيات ربّه كادح إلى ربه كدحاً ليلاقيه، فهو مازال في طريق هذا العلم لن يتم له حتى يلاقي ربّه.

فهذا هو العلم الضروري الخاص الذي أثبته اللّه تعالى لنفسه و سمّاه رؤية ولقاء، و لايهمّنا البحث من أنّها على نحو الحقيقة أو المجاز، فإنّ القرائن كما عرفت قائمة على إرادة ذلك فان كانت حقيقة كانت قرائن معيّنة، و إن كانت مجازاً كانت صارفة، و القرآن الكريم أوّل كاشف عن هذه الحقيقة على هذا الوجه البديع، فالكتب السماوية السابقة على ما بأيدينا ساكتة عن إثبات هذا النوع من العلم باللّه و تخلو عنه الأبحاث المأثورة عن الفلاسفة الباحثين عن هذه المسائل، فإنّ العلم الحضوري عندهم كان منحصراً في علم الشيء بنفسه حتى كشف عنه في الإسلام فللقرآن المنّة في تنقيح المعارف الإلهية[1] انتهى.

و ما ذكره(قدس اللّه سره) متين و قدسبقه إليه العرفاء الشامخون في تفسير

---

(١) الميزان ج ٨، ص ٢٤٩ ـ ٢٥٣، طبعة طهران. و أذكر كلام سيّد الموحدين أميرالمؤمنين حيث قال: تدركه القلوب بحقائق الإيمان، نهج البلاغة: الخطبة ١٧٤.

«لقاء الله»، و حاصل هـذا الجواب هو تعميم «العلم الحضوري» إلـى علم الإنسان بنفسه و علمه بعلّته التي هو قائم بها.

فالإنسان في ذلك المشهد الأُخروي يجـد حضوره عند خالقه و بارئه، و ذلك لأنّه لاحقيقـة للمعلول إلاّ قوامـه بعلّته، و تعلّقه بـه كتعلّق المعنـى الحرفي بـالمعنى الاسمي، فالإنسـان في ذلك المشهد لأجل كمـاله يجد ذلك التعلـّق، و يجد نفسه حاضراً عند بـارئه حضوراً حقيقياً لا حصولياً، فكم فرق بيـن أن يتصوّر الإنسان تعلّقه بعلّته، أو ينتزع صورة مـن علّته فيصل إليه ببركة الصورة، و بين أن يجـد تلك الواقعية بوجودهـا الخارجي، فذلك الحضـور و الشهود شهود بعين القلـب، و حضور بتمام الوجـود لايصل إليه إلاّ الأوحـديّ في الدنيا، و كمـا يصل أكثر المـؤمنين في العـالم الآخر و ثبوت الرؤية بهذا المعنى لاتضر بـالعدلية و لاتنافي مسلكهم، و إنّما الكلام في الرؤية بالمعنىالحرفي.

و نختم المقال بالمـروي عن سيّد الموحّدين فـي مناجاته المعروفة بـالمناجاة الشعبانية يقول: «إلهي هب لي كمال الانقطاع إليك، و أنر أبصار قلوبنا بضياء نظرها إليك حتى تخرق أبصار القلوب حجب النور فتصل إلى معدن العظمة ... ».

حرف الميم

المائة و الثامن : «المؤمن»

و قدورد لفظ «المؤمن» في القرآن ٢٢ مرّة و وقع وصفاً له سبحانه في مورد واحد.

قال: ﴿اللهُ الَّذِى لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ المَلِكُ القُدُّوسُ السَلاَمُ المُؤْمِنُ المُهَيْمِنُ العَزِيزُ الجَبَّارُ المُتَكَبِّرُ﴾(الحشر/ ٢٣).

ذكر ابن فارس: إنّ لمادته معنيين متقاربين، أحدهما الأمانة التي هي ضد الخيانة و معناها سكون القلب، و الآخر التصديق، و يظهر من «الراغب» إرجاع المعنيين إلى معنى واحد قال: أصل الأمن طمأنينة النفس و زوال الخوف. و «الأمن» و «الأمانة» و «الأمان» في الأصل مصادر.

و كأنّه يريد إرجاع المعنى الثاني أي التصديق إلى المعنى الأوّل و هو طمأنينة النفس و زوال الخوف، و على كل تقدير فقداستعمل القرآن هذه المادة في المعنيين المذكورين قال حاكياً عن ولد يعقوب: ﴿وَ مَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا﴾ أي بمصدّق لنا، وكما قال: ﴿وَ آمَنَهُمْ مِنْ خَوفٍ﴾ أي أعطاهم الأمان الذي هو ضد الاخافة، و ربّما يقال في إرجاع التصديق إلى المعنى الأوّل أي الأمان هو انّ المتكلم يخاف أن يكذّبه السامع فإذا صدّقه و آمن له، فقد أزال ذلك الخوف عنه فسمّي التصديق إيماناً.

و الظاهر أنّ المراد من المؤمن في الآية الذي وقع وصفاً له سبحانه هو «معطي الأمان» لعباده حيث يؤمّنهم عن العذاب في الدنيا و الآخرة، قال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ

لَهُمْ مِنّا الحُسْنىٰ أُولٰئِكَ عَنْهٰا مُبْعَدُونَ * لاٰ يَسْمَعُونَ حَسِيسَهٰا وَ هُمْ فِى مٰا اشْتَهَتْ اَنْفُسُهُمْ خٰالِدُونَ * لاٰيَحْزُنُهُمُ الْفَزَعُ الْأَكْبَرُ وَ تَتَلَقّٰاهُمُ الْمَلاٰئِكَةُ هٰذٰا يَوْمُكُمُ الَّذِى كُنْتُمْ تُوعَدُونَ﴾(الأنبياء/ ١٠١ ـ ١٠٣).

و قال سبحانه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قٰالُوا رَبُّنٰا اللهُ ثُمَّ اسْتَقٰامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلاٰئِكَةُ اَلاّٰ تَخٰافُوا وَ لاٰتَحْزَنُوا وَ أَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِى كُنْتُمْ تُوعَدُونَ﴾(فصّلت/ ٣٠).

و يمكن أن يقال: إنّ المؤمن بمعنى المصدّق فهو سبحانه يصدّق أولياءه بالمعاجز و الكرامات.

و أمّا حظ العبد من هذا الإسم فهو أن يؤمّن الخلق كلّهم من جانبه خصوصاً من كان له صلة به، قال النبي: «المسلم من سلم المسلمون من يده و لسانه» و قد روي أنّه قال: «من كان يؤمن بالله و اليوم الآخر، فليؤمّن جاره بوائقه»[١].

هذا إذا كان مأخوذاً من الأمان بمعنى معطيه، و أمّا إذا كان من الايمان بمعنى التصديق فحظّه هو الإيمان بالله و رسله و كتبه و كل ما أُنزل من الله سبحانه.

المائة و التاسع: «مالك الملك»

و قدورد هذا اللفظ في القرآن الكريم مرّة واحدة و وقع وصفاً له سبحانه.

قال سبحانه: ﴿قُلِ اَللّٰهُمَّ مٰالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِى الْمُلْكَ مَنْ تَشٰاءُ وَ تَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشٰاءُ وَ تُعِزُّ مَنْ تَشٰاءُ وَ تُذِلُّ مَنْ تَشٰاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ اِنَّكَ عَلىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾(آل عمران/ ٢٦).

أمّا معناه فقدقال ابن فارس: «يدلّ على قوّة في الشيء و صحّة، يقال: أملك عجينه أي قوّى عجنه و شدّه، ثم اشتق منه ما يقال ملك الإنسان الشيء يملكه ملكاً

---

(١) نقله الرازي في لوامع البيّنات: ص ٩١.

و الاسم الملك ـ بكسر الميم ـ لأنّ يده فيه قويّة صحيحة، فـالملك ـ بكسر الميم ـ ما ملك من مال.

أقول: قداشتق من هذه المادة الألفاظ التالية:

١ ـ المُلك ـ بضم الميم ـ.

٢ ـ المِلك ـ بكسرها ـ.

٣ ـ الملِك ـ بكسر اللام ـ.

٤ ـ المالك.

٥ ـ المليك.

٦ ـ المَلك ـ بفتح الميم و سكون اللام ـ.

٧ ـ الملكوت.

و قدورد الكل في الذكر الحكيم غيـر الملك ـ بكسر الميم ـ و لابأس بتوضيح مفاد الكل من خلال الدقّة في الآيات المشتملة عليها.

قدعرفت أنّ المعنـى الأصلي الجذري لمادة هذه الكلمات هـو القوّة و القدرة فاشتقاق هذه الكلمات من ذلك المبدأ بهذا المعنى باعتبار معان طارئة عليها و نسب مضافة إليها.

أمّا الملك ـ بضم الميم ـ فهو عبارة عن السلطـة سواء كان على الناس أم على الأشياء، لكـن السلطة على الناس مبدأ للسياسة و التدبيـر في أُمورهـم و شـؤونهم، والسلطة على الشيء مبدء للتصرف فيه بالبيـع و الهبة، فالجامع بينهما هو السلطة، ولها في كل مورد أثر خاص، والمتبادر من الملـك ـ بالضم ـ الوارد في القرآن الكريـم ٤٢ مرّة هو ذاك و إليك بعض الآيات:

﴿وَ اتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ﴾(البقرة/ ١٠٢).

﴿قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا﴾(البقرة/ ٢٤٧).

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ﴾(البقرة/ ٢٥٨).

﴿قَوْلُهُ الْحَقُّ وَ لَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ﴾(الأنعام/ ٧٣).

﴿لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾(غافر/ ١٦).

و الآيات تعرب عن معنى الكلمة و هو وجود السلطة و القدرة على التصرّف.

وأمّا الملك ـ بكسر الميم ـ فيراد منه الشيء المملوك نظير قول القائل: «السكة ضرب الأمير» أي مضروبه، ولا يتّصف الشيء بالمملوكية إلاّ إذا كانت هناك رابطة تكوينيّة أو وضعية بينه و بين الشخص، أمّا الرابطة التكوينية ككون الإنسان مالكاً لجوارحه و في ظلّه له السلطة على القبض و البسط و الاستعمال و الترك، و إذا كانت الرابطة تكوينيّة واقعيّة حقيقية، فلاتتغير و لاتنعدم عبر الزمان إلاّ بموت الإنسان وانعدامه، وأمّا الرابطة الوضعيّة الاعتباريّة، فكما إذا استولى على شيء من باب الحيازة فيرى نفسه أولى به من غيره، ولأجله يقوم بهبته و بيعه و تبديله، وبما أنّ الرابطة وضعيّة اعتباريّة تكون خاضعة للتبدّل و التحوّل، ولعلّ مبدأ الانتقال إلى الرابطة الوضعية، هي الرابطة التكوينية الموجودة بين الإنسان وأعضائه، فاعتبرت بين الإنسان و ما استولى عليه محاكاة للتكوينية من الرابطة.

أمّا المَلِك ـ بفتح الميم و كسر اللام ـ فهو وصف من المُلك ـ بضم الميم ـ أي القادر الواسع القدرة الذي له السياسة و التدبير، فبما أنّ له السلطة على شؤون الناس والسياسة يطلق عليه المَلِك فهو المتصرّف بالأمر و النهي في المجتمع، وهذا هو المتبادر من لفظ الملك في الآيات التي ورد فيها، قال سبحانه: ﴿وَ كَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْباً﴾(الكهف/ ٧٩).

و قال سبحانه: ﴿إِذْ قَالُوا لِنَبِيٍّ لَهُمُ ابْعَثْ لَنَا مَلِكاً نُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾(البقرة/ ٢٤٦).

و لمّا كان أصحاب السلطة عبر القرون غالباً غير ملتزمين بالعدل و الإنصاف، قال سبحانه حاكياً عن ملكة سبأ: ﴿إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً اَفْسَدُوهَا وَ جَعَلُوا أَعِزَّةَ اَهْلِهَا اَذِلَّةً وَ كَذٰلِكَ يَفْعَلُونَ﴾(النمل/ ٣٤).

وأمّا المالك فهو صيغة الفاعل فهو من بيده «الملك» ـ بالضم ـ أو الملك ـ بالكسر ـ فالله سبحانه مالك المُلك ـ بضم الميم ـ كما أنّه مالك الملك ـ بالكسر ـ ومالكيّته للأشياء لا ينافي ملكية الناس لها لإختلاف الرابطتين جوهراً و حقيقة، فالله سبحانه مالك للسماء و الأرض وما فيهما مالكية تكوينية بإيجادها و ابداعها لكن مالكية الإنسان لما يحوزه أو يكسبه مالكية اعتبارية اعتبرت مضاهية للرابطة الموجودة بين الإنسان وأعضائه.

وأمّا المليك فهي صيغة مبالغة من المَلِك ـ بكسر اللام ـ.

قال تعالى: ﴿فِى مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُقْتَدِرٍ﴾(القمر/ ٥٥).

وأمّا «الملكوت» فهو المُلك ـ بضم الميم ـ اُضيف إليه الواو و التاء للمبالغة كالطاغوت و الجبروت بالنسبة إلى الطغيان و الجبر، و المتدبّر في الآيات الواردة حول هذا اللفظ يقف على أنّ المراد هو وجود الأشياء من حيث انتسابها إلى الله سبحانه و قيامها به و هذا أمر لا يقبل الشركة و يختصّ به سبحانه وحده.

قال سبحانه: ﴿وَ كَذٰلِكَ نُرِى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمٰوَاتِ والأَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾(الأنعام/ ٧٥).

و قال سبحانه: ﴿اَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِى مَلَكُوتِ السَّمٰوَاتِ وَ الأَرْضِ وَ مَا خَلَقَ اللهُ مِنْ شَىْءٍ﴾(الأعراف/ ١٨٥).

و المراد منه حسب ما يعطيه التدبّر في الآيات الواردة في قصّة الخليل هو مشاهدة العالم من جهة استنادها إلى الله سبحانه استناداً لا يقبل الشركة، ولأجل ذلك افترض الخليل لأجل الإحتجاج على الخصم، أرباباً نسب إليهم في الظاهر تدبير العالم من كوكب زاهر و قمر بازغ و شمس مضيئة لأجل إفحام المخاطب، ثم عدل

عنها لأجل أُفولها وغيبوبتها عن الإنسان المربوب و توجّه إلى الرب الحقيقي و قال: ﴿ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمٰوَاتِ وَ الأَرْضَ حَنِيفاً وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾(الانعام/ ٧٩).

وأمّا الملك ـ بفتح الميم وسكون اللام ـ فقد جاء في قوله سبحانه: ﴿مَا أَخْلَفْنَا مَوْعِدَكَ بِمَلْكِنَا﴾(طه/ ٨٧) فهو مصدر ملك يملك، و المراد ما أخلفنا الوعد حسب ما كنا نملك من أمرنا.

هذا ما يرجع إلى تفسير هذه الأسماء السبعة على وجه الإجمال، فلنرجع إلى تفسير «مالك الملك» الذي عقدنا البحث لأجل ذلك الاسم وإن اتّضح معناه بالبحث السابق.

قدعرفت أنّ المُلك ـ بضم الميم ـ هو السلطة و القدرة سواء تعلّق بالناس أو تعلّق بالشيء، فالله سبحانه بما أنّه مبدع للعالم، موجد للسماء و الأرض وما بينهما يكون الكل ملكاً له سبحانه ملكية تكوينية، وكونه مالكاً لما خلق يستلزم كونه ذاسلطة وقدرة عليه، فينتج انّه سبحانه مالك الملك ـ بالضم ـ و له الايتاء لمن شاء والنزع ممّن شاء.

قال سبحانه: ﴿أَنْ آتَاهُ اللهُ الْمُلْكَ﴾(البقرة/ ٢٥٨).

و قال سبحانه: ﴿و آتيناهم مُلكاً عظيماً﴾(النساء/ ٥٤).

و قال سبحانه: ﴿كَمْ تَرَكُوا مِنْ جَنَّاتٍ وَ عُيُونٍ... وَ أَوْرَثْنَاهَا قَوْماً آخَرِينَ﴾(الدخان/ ٢٥ ـ ٢٨).

فالملك بمعنى السلطة بالذات موهبة إلهية للمجتمع الإنساني، فلو كان المتقلّد للرئاسة دائناً بدين الحق، حابساً نفسه على ذات الله، قائماً بالقسط بين الأُمّة تكون راية العدل خفّاقة، و أبواب العلم منفتحة، فتعيش الأُمّة في ظلّها في صلاح وفلاح.

وأمّا إذا كان ذلك السلاح بيد إنسان سيئ السيرة خبيث النيّة فينزوي الحق وينتشر الباطل و تصبح الحياة رهينة للمصاعب و المآسي، فالله سبحانه يمدح نفسه بأنّه «مالك الملك» فهو بهذا المعنى أي أنّه مالك تلك النعمة الثمينة كسائر النعم التي تقع على وجهين.

و أمّا قوله سبحانه: ﴿تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَ تُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَ تُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾(آل عمران/ ٢٦) فلا يهدف إلى إنّ كلاً من الايتاء و النزع جزافيّ كيف و هو سبحانه حكيم منزّه عن العبث و الجزاف.

قال سبحانه: ﴿لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْواً لَاتَّخَذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ﴾(الأنبياء/ ١٧).

و قال سبحانه: ﴿ وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَ الأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا بَاطِلاً ذَٰلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ﴾(ص/ ٢٧).

بل المراد أنّه سبحانه غير مجبور على أي من الإيتاء و النزع، فلاينافي أن يكون كل منهما لمصلحة خاصّة عائدة على الأُمّة ...

المائة و العاشر:«مالك يوم الدين»

قدورد هذا الاسم في الذكر الحكيم مرّة واحدة و وقع وصفاً له سبحانه.

قال سبحانه: ﴿اَلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ * اَلرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ * مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾(الفاتحة/ ٢ ـ ٤).

قرأ عاصم و الكسائي و خلف و يعقوب الحضرمي بالالف و الباقون «ملك» بغير ألف.

ثمّ اختلفوا في أنّ أي القرائتين أمدح، فذكر كل من الطائفتين وجوهاً لترجيح

قراءته على الآخر نذكر بعضها، فمن قرأ بالألف قال:

١ ـ إنّ هذه الصفة أمدح لأنّه لايكون مالكاً للشيء إلاّ و هو يملكه، و هذا بخلاف ما إذا كان ملكاً للشيء فربّما لا يملكه كما يقال «ملك العرب و الروم» وإن كان لايملكهم.

٢ ـ قد يدخل في المالك ما لايصحّ دخوله في الملك ـ بكسر اللام ـ يقال فلان مالك الدراهم و لا يقال ملك الدراهم، فالوصف بالمالك أمدح من الوصف بالملك.

٣ ـ و الله مالك كل شيء و قدوصف نفسه بأنّه مالك الملك يؤتي الملك من يشاء، فوصفه بالمالك أبلغ في الثناء و المدح من وصفه بالملك.

احتجّ من قرأ بغير الألف بوجوه:

١ ـ إنّ هذه الصفة أمدح لأنّه لايكون إلاّ مع التعظيم و الاحتواء على الجمع الكثير.

٢ ـ إنّ الملك الذي يملك الكثير من الأشياء و يشاركه غيره من الناس في ملكه بالحكم عليه، وعليه كل ملك مالك وليس كل مالك ملكاً، وإنّما قال تعالى مالك الملك لأنّه تعالى يملك ملوك الدنيا وما ملكوا، ومعناه أنّه يملك ملك الدينا فيعطي الملك فيها من يشاء.

و لايخفى أنّ هذه الوجوه قابلة للنقاش و لكل من القراءتين دليل قرآني.

أمّا الأوّل فقد قال سبحانه: ﴿ وَ مَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الدِّينِ * ثُمَّ مَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الدِّينِ * يَوْمَ لاَ تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئاً وَ الأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ﴾(الإنفطار/ ١٧ ـ ١٩) لأنّ قولكَ «الأمر له» عبارة أُخرى عن كونه مالك الأمر و بعَبارة أُخرى إنّ مقتضى كونه بمنزلة الاستثناء من الآية المتقدّمة أعني ﴿لاتَمْلِك نَفْس لِنَفسٍ﴾ إنّه سبحانه مالك الأمر في ذلك اليوم.

كما أنّه يؤيّد القراءة الثانية قوله سبحانه: ﴿ لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾(غافر/ ١٦).

و قال سبحانه: ﴿فَتَعَالَى اللهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ﴾(طه/ ١١٤).

و قال سبحانه: ﴿اَلْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ ...﴾(الحشر/ ٢٣).

و قال سبحانه: ﴿مَلِكِ النَّاسِ * اِلٰهِ النَّاسِ﴾(الناس/ ٢و٣).

فلايصحّ ترجيح واحد على الآخر بهذه الوجوه لأنّ لكل من القراءتين شاهداً قرآنياً، فلابدّ من الترجيح بالتتبع في القراءة المرويّة عن النبي(ص) بطريق أصحّ.

المائة و الحادي عشر: «المبين»

قدورد لفظ «المبين» في الذكر الحكيم ١٠٦.مرّة و وقع وصفاً له سبحانه في آية واحدة، قال تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ يُوَفِّيهِمُ اللهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ وَ يَعْلَمُونَ اَنَّ اللهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ﴾(النور/ ٢٥).

قال ابن فارس: «بان الشيء وأبان إذا اتّضح و انكشف، و فلان أبين من فلان أي أوضح كلاماً منه» و بهذا المعنى وقع وصفاً في القرآن لأمور مثل: العدوّ، و الكتاب، والضلال، والبلاغ، والسحر، و الفوز، والثعبان، والساحر، و السلطان، و القرآن، و الشهاب، والإمام، والنظير، والخصيم، واللسان، والخسران، و الافك، والشيء، والنذير، و البلاء، والظالم، والرسول، و الدخان، والأُفق، و الاثم، والنور، و الفتح.

وأمّا توضيح الآية فالمراد بالدين الجزاء كما في قوله: ﴿مالكِ يوم الدينِ﴾(الحمد/ ٤).

و توفية الشيء بذله تامّاً كاملاً و المعنى أنّ الله يعطيهم يوم القيامة جزاءهم الحق إعطاءً تامّاً كاملاً، و أمّا قوله: ﴿وَ يعْلمون اَنّ الله هو الحقّ المبين﴾ فهو من غرر الآيات القرآنية التي تفسّر معرفة الله و تنبىء عن أنّه تعالى هو الحق الواضح الذي يسهل الوصول إليه و التعرف عليه الذي لا سترة عليه بوجه من الوجوه، و على أي تقدير من التقادير فهو أبده البديهيات التي لايتعلّق بها جهل، لكن البديهي ربّما

يغفل عنه فالعلم بـه تعالى يرجع إلى ارتفاع الغفلة عنه الذي ربّمـا يعبر عنه بـ «العلم بـالعلـم» و هـذا هـو الـذي يبـدو لهـم يـوم الحـق (القيـامـة) فيعلمـون أنّ الله هـو الحقّ المبين[1].

فالله سبحانه حق لايشوبه باطل، وجـوده بيّن بالفطرة التي فطر الناس عليها، مبين بآثاره و أفعاله، مبين بوجوده، و في كلمات أئمّة أهل البيت درر مضيئة في هذا المجال نأتي ببعضها.

قال أميـر المؤمنين (عليـه السلام): «يـا من دلّ علـى ذاته بـذاتـه و تنزّه عـن مجانسة مخلوقاته»[2].

و قال الإمام السبط الحسين بن علي (عليه السلام):

«كيف يستدلّ عليك بما هو في وجـوده مفتقر إليك، أيكون لغيرك من الظهور ما ليـس لك حتـى يكون هـو المظهر لـك، متى غبـت حتى تحتـاج إلى دليـل يدلّ عليك، و متى بعدت حتى تكون الآثار هي التي توصل إليك، عميت عين لا تر لك عليها رقيباً»[3].

و ربّما يفسّر «المبين» بأنـّه من الإبانة باعتبار إبانة خلقـه كلاًّ من الآخر فصاروا أنواعاً و أصنافاً و أشخاصاً بحيث لم يكن و لايكون فردان من كل صنف متّحدين من جميع الجهات حتى يشتبه أحدهما بالآخر[4].

و التفسير مبني على أخذه من «البين» بمعنـى البينونة، و هو لايلائم مفاد الآية و سياقها.

---

(١) الميزان: ج ١٥، ص ١٠٣.

(٢) من دعائه(عليه السلام) بعد طلوع الفجر المعروف بدعاء الصباح.

(٣) من دعاء الإمام الحسين(عليه السلام) يوم عرفة.

(٤) شرح الأسماء الحسنى للسيد حسين الهمداني: ص ٣٦.

المائة و الثاني عشر: «المُتَعال»

و قدورد «المتعال» في الذكر الحكيم مرّة واحدة و وقع وصفاً له سبحانه.

قال: ﴿عالِمُ الغَيبِ و الشَّهادَة الكَبِيرُ المُتَعَال﴾(الرعد/ ٩).

وأمّا معناه فهو من العلو بمعنى السمو و الارتفاع، يقال تعالى النهار أي ارتفع.

و المتعال صفة من التعالي و هو المبالغة في العلوّ كما يدل عليه قوله: ﴿ تَعالى عَمّا يَقُولونَ علوّاً كبيراً﴾(الاسراء/ ٤٣).

فإنّ قوله علوّاً كبيراً مفعول مطلق لقوله سبحانه موضوع في محل تعالى تعالياً وهو سبحانه عليّ و متعال، أمّا أنّه عليّ فلأن العلوّ هو التسلط و الله متسلّط على كل شيء، و أمّا أنّه متعال فلأنّ له غاية العلو، فهو العال غاية العلوّ.

ثمّ إنّ الهدف من توصيفه سبحانه بالأسماء الثلاثة في الآية هو التركيز على أنّه سبحانه محيط بكل شيء(عالم الغيب و الشهادة) يملك كل كمال(الكبير) المتسلّط على كل شيء و لايتسلّط عليه شيء، فهو يعلم الغيب كما يعلم الشهادة، و لا يغلبه غيب حتى يعزب عن علمه شيء، لأنّه جامع لكل كمال، ومتسلّط على كل شيء[1].

ثمّ إنّ هناك احتمالاً آخر و هو أنّ المقصود من المتعال هو تعاليه عن كل عيب و نقص و عن كل شريك و ند، عمّا يجول في فكر المشركين و الكافرين، و يؤيّد ذلك انّ فعل هذا الوصف جاء في القرآن الكريم ١٤ مرّة و أُريد منه ذلك، قال سبحانه:

﴿و خَرَقوا لَهُ بنَينَ و بَنات بغير علْمٍ سُبحانَهُ و تعَالى عمّا يَصِفُون﴾(الأنعام/ ١٠٠)[2].

---

(١) الميزان: ج ١، ص ٣٣٧ـ٣٣٨.

(٢) و في آيات:

﴿فتعالى الله عمّا يشركون﴾(الأعراف/ ١٩٠، يونس/ ١٨، النحل/ ١و٣، المؤمنون/ ٩٢، ←

المائة و الثالث عشر: «المتكبّر»

وقدورد ذلك اللفظ في القرآن ٣ مرّات و وقع في مورد واحد وصفاً له سبحانه.

قال سبحانه: ﴿اَلسَّلامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللهِ عَمّا يُشْرِكُونَ﴾(الحشر/ ٢٣). و هو مأخوذ من الكبر ـ بسكون الباء ـ[1] بمعنى العظمة، و مثله الكبرياء، و معنى المتكبّر هو من تلبّس بالكبرياء و ظهر بها، و إذا كان الكبر هو الحالة التي يوجب إعجاب المرء بنفسه و رؤية ذاته أكبر من غيره، لاترى لذلك الوصف حقيقة إلاّ في ذاته سبحانه.

قال الغزالي: «المتكبّر هو الذي يرىٰ الكل حقيراً بالاضافة إلى ذاته، فلايرى العظمة و الكبرياء إلاّ لنفسه، و ينظر إلى غيره نظر الملوك إلى العبيد، فان كانت هذه الرؤية صادقة كان التكبّر حقّاً و كان صاحبها محقّاً في ذلك التكبّر، ولايتصوّر ذلك على الاطلاق إلاّ في حق الله سبحانه و تعالى، و لئن كانت تلك الرؤية باطلة ولم يكن ما يراه من التفرّد بالعظمة كما يراه؛ كان التكبّر باطلاً مذموماً، و قدنقل عن النبي(صلّى الله عليه و آله و سلّم) حاكياً عن ربّ العزّة جلّ جلاله: «الكبرياء ردائي والعظمة إزاري، من نازعني واحداً منهما قذفته في النار»[2]وعلى ذلك فالتكبّر صفة مدح و كمال في حقّه سبحانه و في حقّ غيره صفة نقص و اختلال

ثمّ إنّ بعض أهل العربية زعم أنّ باب التفعّل بمعنى التكلّف دائماً، فوقع في تفسير ذلك الاسم في حيص و بيص، و الحق انّه ليس أصلاً دائمياً بل ربّما يجيئ بمعنى اظهار المبدأ كما هو الحال في باب التفاعل.

---

* النمل/ ٦٣، القصص/ ٦٨، الروم/ ٤٠، الزمر/ ٦٧).

و هذا المعنى يعد فرعاً للمعنى الكلّي الذي فسّر به في تفسير «الميزان».

(١) لامن الكبر ـ بفتح الباء ـ و هو الهرم و الطعن في السن.

(٢) معنى الحديث أنّ العظمة له سبحانه و الكبرياء عبارة عن إراءتها كما هو الحال في المتكبّر.

و أمّا حظ العبد من ذلك الاسم فهو أن يتكبّر عمّا سوى الحق تعالى فلايطلب في عمله سواه حتى يكون هو الغاية دون غيره.

ثمّ إنّ رأس المعاصي و مبدأها هو التكبّر على الحق سواء كان هو الله سبحانه أم كان أنبياءه و رسله أم كتبه و زبره، فلايعصي العاصي إلاّ عن طغيان و تكبّر و إن لم يحس به في نفسه و هو أوّل ما عصي به الرحمان.

قال سبحانه: ﴿إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبىٰ وَ اِسْتَكْبَرَ وَ كَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾(البقرة/ ٣٤).

و قال سبحانه: ﴿وَ اسْتَكْبَرَ هُوَ وَجُنُودُهُ فِي الأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾(القصص/ ٣٩).

وللإمام أمير المؤمنين(عليه السلام) كلمة في الكبر نأتي بها، قال عليه السلام:

«الحمد لله الذي لبس العزّ و الكبرياء و اختارهما لنفسه دون خلقه و جعلهما حمى و حرماً على غيره، و اصطفاهما لجلاله، و جعل اللعنة على من نازعه فيهما من عباده، ثم اختبر بذلك ملائكته المقرّبين ليميّز المتواضعين منهم من المستكبرين... (إلى أن ذكر إبليس فقال)... اعترضته الحميّة فافتخر على آدم بخلقه و تعصّب عليه لأصله، فعدو الله إمام المتعصبين و سلف المستكبرين الذي وضع أساس العصبية، و نازع الله رداء الجبرية، و ادّرع لباس التعزّز، و خلع قناع التذلّل، ألا ترون كيف صغّره الله بتكبّره، و وضعه بترفّعه، فجعله في الدنيا مدحوراً وأعدّ له في الآخرة سعيراً»[1].

(١) نهج البلاغة: خطبة ١٩٢.

المائة و الرابع عشر: «المتين»

و قدورد المتيـن في الذكـر الحكيم ٣ مرّات و وقـع في مـورد واحد وصفـاً له سبحانه.

قال سبحانه: ﴿مَـا أُرِيدُ مِنْهُـمْ مِنْ رِزْقٍ وَ مَـا أُرِيـدُ أَنْ يُطْعِمُونِ * إِنَّ اللهَ هُوَ الرزَّاقُ ذُوالْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾(الذاريات/ ٥٧ و ٥٨).

و «المتين» مـن المتن قـال ابن فارس: و هـو في الأصل بمعنـى الصلابـة في الشيء مع امتداد و طول، و المتنان من الإنسان مكتنفاً الصلب من عصب و لحم.

و الظاهر أنّ الامتداد و الطول ليس جزء لمعناه و إنّما هو من لوازم الجري حيث يطلق على الأرض الصلبة أو علـى ما يكتنف الصلب من عصب و لحـم، فلو اطلق على الحبل المستحكم «المتين» فهو من هذا الباب.

و جعل الرازي الأصل للمتن هو الظهر، قال: أمّا المتين فهو الشديد و اشتقاقه من المتـانة و هي الصـلابة لغة، مـأخوذاً من المتـن و هو الظهر لأنّ استمسـاك أكثر الحيوان أن يكون بالظهر، و لهذا سمّيت القوّة باسم الظهر و باسم المتين.

قال تعالى: ﴿وَ لَو كَـانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْـضٍ ظَهِيراً﴾(الإسراء/ ٨٨) و يقـال كلام متين إذا كان قوّياً[١].

و على كل تقديـر فسواء كان الأصل هو الصلابة كما عليـه ابن فارس أو الظهر كما عليه الرازي، فلايصحّ توصيفه سبحانـه بواحد من المعنيين، فوجب حمله على لازمه و هو الموجود الذي لايتأثّر بالغير.

و قدعـرفت أنّ القوّة لاترادف القـدرة المطلقة بل المـراد المرتبة الشديـدة منها فعلى ذلك يكون القويّ في الآية مرادفاً لقوله: ﴿ذو القوّة﴾ كما يكون المتين تأكيداً له بمعنى أنّه لايغلب و لايتأثّر من غيره فيكون مرادفاً لقولنا واجب الوجود لذاته.

---

(١) لوامع البينات: ص ٢٩٥.

المائة و الخامس عشر: «المجيب»

و قد ورد كل من المجيب و المجيبين مرّة واحدة و وقعا وصفين له سبحانه.

قال سبحانه: ﴿فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُجِيبٌ﴾(هود/ ٦١).

و قال سبحانه: ﴿وَ لَقَدْ نَادَانَا نُوحٌ فَلَنِعْمَ الْمُجِيبُونَ﴾(الصافّات/ ٧٥).

و هو من «الجوب» و هو في الأصل بمعنى خرق الشيء، و لعلّ استعماله في الجواب و الإجابة بما انّه خرق للسكوت، و لكن «ابن فارس» قال: له أصل(معنى) آخر و هو مراجعة الكلام، يقال كلّمه فأجابه جواباً.

و على كل تقدير فهو وصف فعل لله سبحانه فهو يجيب سؤال عبيده ليس إجابته بالكلام و إنّما هو باعطاء سؤلهم، فهو اسم له تعالى باعتبار إعطائه طلب السائلين:

قال سبحانه: ﴿وَ إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾(البقرة/ ١٨٦).

نعم للإجابة شروط مقرّرة في أبحاث الدعاء فليس الإجابة محرّرة من كل شرط.

المائة والسادس عشر: «المجيد»

قدورد «المجيد» في الذكر الحكيم ۴ مرّات و وقع في موردين اسماً له سبحانه كما أنّه وقع في موردين آخرين وصفاً للقرآن الكريم.

قال سبحانه: ﴿رَحْمَةُ اللهِ وَ بَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ إِنَّهُ حَمِيدٌ مَجِيدٌ﴾(هود/ ٧٣).

و قال: ﴿وَ هُوَ الْغَفُورُ الْوَدُودُ * ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ﴾(البروج/ ١۴ و ١٥).

و قال في وصف القرآن: ﴿ق * وَ الْقُرْآنِ الْمَجِيدِ﴾(ق/ ١).

و قال: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ * فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾(البروج/ ٢١ و ٢٢).

و أمّا معناه فقد قال ابن فارس : فهو في الأصل يدل على بلوغ النهاية و لايكون إلاّ في محمود.منه «المجد»:بلوغ النهاية في الكرم، و الله «الماجد» و «المجيد» لاكرمَ فوق كرمه، و تقول العرب : «ماجد فلان فلاناً : فاخره» .

و قال الراغب : «المجد» السعة في الكرم و الجلال و لو وصف به القرآن الكريم فلأجل كثرة ما يتضمّن من المكارم الدنيويّة و الأُخروية، و بما أنّ كثرة المباني تدلّ على كثرة المعاني فيكون المجيد مبالغة في المجد، فالمجيد اسم له تعالى باعتبار رفعة ذاته و صفاته أو سعة كرمه و إحسانه حيث لايتمكّن أحد من بلوغ تلك الرفعة.

المائة و السابع عشر: «المحيط»

و قدجاء المحيط في القرآن الكريم ٩ مرّات و وقع وصفاً له في موارد ثمانية .

قال سبحانه : ﴿وَ اللهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ﴾(البقرة/ ١٩) .

و قال سبحانه : ﴿إِنَّ اللهَ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ﴾(آل عمران/ ١٢٠) .

و قال سبحانه : ﴿ بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي تَكْذِيبٍ * وَ اللهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ﴾(البروج/ ١٩ و ٢٠).

و الكلمة من الحوط و هو الإطافة بالشيء، و يطلق الحائط على الجدار الذي يحوط بالمكان، و المراد من هذا الوصف سعة وجوده سبحانه حيث لايحدّه شيء بل كل شيء محاط له و قدأحاط بكل شيء علماً .

ثمّ إنّ الظاهر من الايات أنّه سبحانه بذاته و وجوده محيط بالأشياء، كما أنّه محيط بعلمه أيضاً، غير أنّ من يثبت لله سبحانه جهة فوق العرش يؤوّل هذه الآيات بالاحاطة العلمية، و قدذكرنا كلمة «أحمدبن حنبل» عند البحث عن اسم «القريب» .

قال سبحانه : ﴿وَ اللهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ﴾(البقرة/ ١٩) .

و قال سبحانه: ﴿أَلاَ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ﴾(فصّلت/ ٥٤).

و العجب أنّ الرازي يفسّر الآية الثانية بقوله أنّه أحاط بكل شيء علماً[1].

المائة و الثامن عشر: «المحيي»

و قدورد في الذكر الحكيم مرتين و وقع وصفاً له فيهما.

قال سبحانه: ﴿ فَانْظُرْ إِلىٰ آثَارِ رَحْمَتِ اللهِ كَيْفَ يُحْيِي الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذٰلِكَ لَمُحْيِي المَوْتىٰ وَ هُوَ عَلىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾(الروم/ ٥٠).

و قال سبحانه: ﴿ وَ مِنْ آيَاتِهِ أَنَّكَ تَرَى الأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَ رَبَتْ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِي المَوْتىٰ إِنَّهُ عَلىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾(فصّلت/ ٣٩).

و على ذلك فالمحيي من صفات الفعل، فهو يحيي الأرض بعد موتها كما يحيي الإنسان يوم القيامة كذلك.

و قدعطفت الإحياء على الإماتة في غير واحد من الآيات.

وقال سبحانه حاكياً عن إبراهيم: ﴿وَ الَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ﴾(الشعراء/ ٨١).

وقال سبحانه: ﴿وَ كُنْتُمْ أَمْوَاتاً فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾(البقرة/ ٢٨).

ثمّ إنّ الإحياء و الإماتة منصرفان إلى الجسمانية منهما، و ربّما يطلق على غيرها.

قال سبحانه: ﴿أَوَمَنْ كَانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْنَاهُ﴾(الأنعام/ ١٢٢).

و قال سبحانه: ﴿وَ لاَيَسْتَوِي الأَحْيَاءُ وَ لاَ الأَمْوَاتُ﴾(فاطر/ ٢٢).

و على ذلك فالإحياء و الإماتة بأقسامهما من الله سبحانه يفاضان منه إلى عباده

---

(١) لوامع البيّنات: ص ٣٥٨.

و مخلوقاته عن طريق الأسباب و العلل، فالاعتراف بأنّه هو المحيي و المميت ليس انكاراً لقاعدة السببية و العلّية، فالله سبحانه كما هو المميت، فملك الموت أيضاً مميتٌ و كذلك الملائكة.

قال سبحانه: ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِى وُكِّلَ بِكُمْ﴾(السجدة/ ١١). كما أنّ هناك رسلاً غيبيّة يقومون بهذا العمل.

قال سبحانه: ﴿ حَتَّى إِذَا جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا يَتَوَفَّوْنَهُمْ﴾(الأعراف/ ٣٧).

و قدذكرنا ذلك غير مرّة.

و أمّا حظ العبد من هذا الاسم فهو أن يحيي قلبه بذكره و عبادته و إماتة الغرائز العادية بكبح جماحها.

المائة و التاسع عشر: «المستعان»

و قدورد «المستعان» في الذكر الحكيم و وقع وصفاً له سبحانه مرّتين.

قال تعالى: ﴿وَ جَاءُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَ اللهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ﴾(يوسف/ ١٨).

و قال سبحانه: ﴿ قَالَ رَبِّ احْكُمْ بِالْحَقِّ وَ رَبُّنَا الرَّحْمٰنُ الْمُسْتَعَانُ عَلٰى مَا تَصِفُونَ﴾(الأنبياء/ ١١٢).

و «المستعان» صيغة مفعول من «استعان» بمعنى طَلَبَ العون.

قال الراغب: و هو بمعنى المعاونة و المظاهرة.

قال سبحانه: ﴿فَأَعِينُونِى بِقُوَّةٍ﴾(الكهف/ ٩٥) و ﴿ أَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ﴾(الفرقان/ ٤) و الاستعانة: طلب العون.

قال سبحانه: ﴿اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَ الصَّلاٰةِ﴾.

و تقديم اسم الجلالة على ذاك الاسم أو تقديم «ربّنا» عليه لإفادة الحصر التي يفيده قولنا: ﴿وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾(الحمد/ ۴). و معناه أنّه لايستعين أحد غيره إلاّ خاب عن مراده فهو المستعان لاغير.

نعم هذا الحصر لاينافي الاستعانة بالغير بما أنّ اعانته منتهية إلى الله سبحانه فالاستعانة من الأسباب و العلل الظاهرية، أو الإستعانة بالأرواح المقدّسة بمعنى أنّه هو الذي جعلها أسباباً وأفاض عليها وصف السببية كيف و قدأمر به سبحانه إيماءً واشارةً و وضوحاً و تصريحاً.

قال سبحانه حاكياً عن ذي القرنين: ﴿قَالَ مَا مَكَّنِّى فِيهِ رَبِّى خَيْرٌ فَأَعِينُونِى بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ رَدْماً﴾(الكهف/ ۹۵). و قال سبحانه: ﴿اِسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَ الصَّلَاةِ إِنَّ اللهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾(البقرة/ ۱۵۳).

و هذا أصل مطّرد في كل اسم مختص بالله سبحانه، فهو الواجد لكمال حقيقته و لو وصف به الغير فإنّما يوصف بتسبيب و إفاضة منه، فهو المستعان حقيقة و استقلالاً و غيره يستعان منه إلاّ بتسبيب منه و هو غير مستقل في الإعانة و النصر.

و أمّا حظّ العبد من ذلك الاسم، هو التعاون في التقوى و التجنّب عنه في الإثم و العدوان، قال سبحانه: ﴿وَ تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوىٰ وَ لاَ تَعَاوَنُوا عَلَى الإِثْمِ وَ الْعُدْوانِ﴾(المائدة/ ۲).

المائة و العشرون: «المصوّر»

و قدورد هذا اللفظ في الذكر الحكيم مرّة واحدة و وقع وصفاً له سبحانه.

قال: ﴿هُوَ اللهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الأَسْمَاءُ الْحُسْنىٰ يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِى السَّمٰوَاتِ وَ الأَرْضِ وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾(الحشر/ ۲۴).

و «المصوّر» من الصورة و هي صورة كل مخلوق و هيئته التي خلق عليها[١].

قال الراغب: «الصورة» ما ينتقش بها الأعيان و يتميّز بها عن غيرها، و هي بين محسوس و معقول، و المحسوس كصورة الإنسان و الفرس و الحمار بالمعاينة، و المعقول الصورة التي اختص الإنسان بها من العقل و الرؤية و المعاني التي خصّ بها شيء بشيء.

يلاحظ عليه: انّ تقسيم الصورة إلى القسمين تقسيم فلسفي خارج عن اطار المعنى اللغوي للفظ، و قدجرّه إلى هذا التقسيم تصحيح ما روي عن النبي أنّه قال: «إنّ الله خلق آدم على صورته» بناءً على أنّ الضمير المجرور يرجع إلى الله، و سيوافيك تفسير الحديث بوجهين.

و الظاهر أنّ المراد من المبدأ في المصوّر هو الصورة الحسّية التي أُشير إليها في كثير من الآيات.

قال سبحانه: ﴿هُوَ الَّذِى يُصَوِّرُكُمْ فِى الأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ﴾(آل عمران/ ٦).

و قال سبحانه: ﴿وَ لَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾(الأعراف/ ١١).

وقال سبحانه: ﴿وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ﴾(غافر/ ٦٤).

نعم كان تصوير آدم على وجه الكمال ملازما لكونه ذاصورة عقليّة مدركة

---

(١) الظاهر من صاحب المقاييس انّ الصورة مأخوذة من صور، و يؤيّده كون الواو ظاهرة في مشتقاته كـ(المصوّر، المصور، التصوير، الصور) غير أنّ الرازي قال: الصورة مأخوذة من صار يصير، و منه قولهم «إلى ماذا صار أمرك»... و صورة الشيء هو الجزء الذي باعتباره يكون الشيء حاصلاً كائناً لامحالة فلاجرم كانت الصورة منتهي الأمر و مصيره(لوامع البيّنات: ص ٢٠٩) و لايخفى بعده و ليس من الممتنع أن يكون لمادة«صور» معان مختلفة منها الامالة و منه قوله تعالى ﴿فصرهنّ إليك﴾ و منه «أصور» بمعنى مائل العين، و منها «الصورة» الهيئة التي يخلق الشيء عليها).

بالبصيرة، و هو غير كون الصورة موضوعة للأعمّ من الحسّيّة و العقليّة.

و كونه سبحانه هو المصوّر دون غيره لاينافي تدخّل الأسباب المادّيّة والصفات الموروثة في التصوير، فإنّها من جنوده سبحانه تعمل بإرادته و مشيئته وتأثير الكل ينتهي إليه فهو المصوّر حقيقة، و غيره من العلل الطوليّة و العرضيّة مصوّرة بإذنه و مشيئته.

تفسير الحديث النبوي

روى الفريقان عن رسول الله(صلى الله عليه و اله) أنّه قال: «إنّ الله خلق آدم على صورته» فأخذ بظاهره المشبّهة، فتخيّلوا أنّ لله سبحانه صورة غير أنّ الروايات المرويّة عن أئمّة أهل البيت تفسّر الحديث بوجهين مختلفين و إليك بيانهما:

١ ـ قال «محمدبن مسلم»:سألت أبا جعفر(عليه السلام) عمّا يروون أنّ الله عزّ و جلّ خلق آدم على صورته، فقال: هي صورة محدثة مخلوقة اصطفاها الله واختارها على سائر الصور المختلفة فأضافها إلى نفسه كما أضاف الكعبة إلى نفسه والروح إلى نفسه، فقال سبحانه: ﴿بَيْتِيَ﴾(البقرة/ ١٢٥). و قال سبحانه: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾(الحجر/ ٢٩)[1].

و على هذا يرجع الضمير إلى الله تعالى و تكون الإضافة تشريفية.

٢ ـ قال «الحسين بن خالد» قلت للرضا(عليه السلام):يابن رسول الله إنّ الناس يروون أنّ رسول الله(صلّى الله عليه و اله و سلّم) قال: «إنّ الله خلق آدم على صورته» فقال: قاتهلم الله لقد حذفوا أوّل الحديث: إنّ رسول الله مرّ برجلين يتسابّان فسمع أحدهما يقول لصاحبه: «قبّح الله وجهك و وجه من يشبهك» فقال(صلّى الله عليه وآله و سلّم): «يا عبدالله لاتقل هذا لأخيك، فإنّ الله عزّ وجلّ خلق آدم على

---

(١) التوحيد للصدوق: باب أنّه عزّ و جلّ ليس بجسم و لاصورة، الحديث ١٨، ص ١٠٣.

صورته»[1].

و على هذا فالضمير المجرور يرجع إلى الذي وجّه إليه السب والمحذوف عن صدر الحديث، و هناك وجوه أُخر لتفسير الحديث لاحظ «التوحيد» للصدوق و غيره من الكتب.

المائة و الواحد و العشرون: «المقتدر»

و قدورد لفظ «المقتدر» في القرآن ٣ مرّات و وقع وصفاً له سبحانه.

قال تعالى: ﴿كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كُلِّهَا فَأَخَذْنَاهُمْ أَخْذَ عَزِيزٍ مُقْتَدِرٍ﴾(القمر/ ٤٢).

و قال سبحانه: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَ نَهَرٍ * فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُقْتَدِرٍ﴾(القمر/ ٥٤ و ٥٥).

و قال سبحانه: ﴿وَ كَانَ اللهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُقْتَدِراً﴾(الكهف/ ٤٥).

و جاء بصيغة الجمع وصفاً له سبحانه.

قال سبحانه: ﴿أَوْ نُرِيَنَّكَ الَّذِي وَعَدْنَاهُمْ فَإِنَّا عَلَيْهِمْ مُقْتَدِرُونَ﴾(الزخرف/ ٤٢). و هو يعادل «القادر» و «القدير» في المعنى غير أنّه أبلغ في ثبوت المبدأ كما أنّه يدل على الاختيار، وكلا الأمرين من مقتضيات باب الافتعال.

قال سبحانه: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ عَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾(البقرة/ ٢٨٦).

المائة و الثاني و العشرون: «المقيت»

و قدورد في الذكر الحكيم لفظ «المقيت» مرّة واحدة وجرى وصفاً له سبحانه.

قال سبحانه: ﴿مَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً حَسَنَةً يَكُنْ لَهُ نَصِيبٌ مِنْهَا وَ مَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً

---

(١) التوحيد باب تفسير قوله ﴿كل شيء هالك إلاّ وجهه﴾ الحديث ٧١١ ص ١٥٣.

سَيِّئَةً يَكُنْ لَهُ كِفْلٌ مِنْهَا وَ كَانَ اللهُ عَلىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُقِيتاً﴾(النساء/ ٨٥).

و الكلمة مشتقة من «القوت» قال ابن فارس: «يدل على امساك و حفظ و قدرة على الشيء، و من ذلك قوله تعالى: ﴿و كان الله على كل شيء مقيتا﴾أي حافظاً له شاهداً عليه و قادراً على ما أراد. قال الشاعر:

و ذي ضعن كففت النفس عنه و كنت على إساءته مقيتا

و من الباب «القوت» ما يمسك الرمق، و إنّما سمّي قوتاً لأنّه مساك البدن و قوّته[1].

فإذا كان أصله هو الامساك و الحفظ فيصحّ تفسيره بالحفيظ و الشهيد لملازمة الإمساك له، فيكون متّحداً مع بعض أسمائه في المعنى كالحفيظ و الشهيد.

قال الصدوق: «المقيت» معناه الحافظ الرقيب، و يقال: بل هو القدير[2].

المائة و الثالث و العشرون: «الملك»

و قد ورد لفظ «الملك» في الذكر الحكيم ١١ مرّة و وقع وصفاً له سبحانه في ٥ موارد.

قال سبحانه: ﴿فَتَعَالَى اللهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ وَ لاَتَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ اَنْ يُقْضىٰ اِلَيْكَ وَحْيُهُ وَ قُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْماً﴾(طه/ ١١٤).

و قال سبحانه: ﴿فَتَعَالَى اللهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لاَ اِلٰهَ اِلاّ هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ﴾(المؤمنون/ ١١٦).

وقال سبحانه: ﴿هُوَ اللهُ الَّذِى لاَ اِلٰهَ اِلاّ هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلاَمُ الْمُؤْمِنُ

(١) مقاييس اللغة ج ٥، ص ٣٦.
(٢) التوحيد: ص ٢١٣.

﴿الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ﴾(الحشر/ ٢٣)[1].

و قدتقدّم الكلام في معنى الملك عند البحث عن اسم «مالك الملك» فلاحظ.

و قال نقلاً عن ملكة سبأ: ﴿قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا﴾(النمل/ ٣٤).

نعم هذه الملازمة غالبية، و هناك ملوك يعرّفهم القرآن بالقدس و النزاهة قال سبحانه: ﴿اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وَ جَعَلَكُمْ مُلُوكاً﴾(المائدة/ ٢٠).

و المراد من الملوك في الآية، الأنبياء الذين ملكوا الأمر و تسلّموه بأمر من الله و تسنّدوا على منصّة الحكم كداود و سليمان(ع) و لابأس بتوصيف اُمّة بني اسرائيل بهذا الوصف باعتبار انّ بعضهم كانوا ملوكاً تسرية لحكم البعض إلى الكل.

المائة و الرابع و العشرون: «المولى»

و قدجاء لفظ المولى في الذكر الحكيم ١٨ مرّة و وقع وصفاً له سبحانه في ١٢ مورداً.

قال سبحانه: ﴿وَ إِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ مَوْلَاكُمْ نِعْمَ الْمَوْلَىٰ وَ نِعْمَ النَّصِيرُ﴾(الأنفال/ ٤٠).

وقال سبحانه: ﴿وَ اعْتَصِمُوا بِاللهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَىٰ وَ نِعْمَ النَّصِيرُ﴾(الحج/ ٧٨).

و قال سبحانه: ﴿ذٰلِكَ بِأَنَّ اللهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَ أَنَّ الْكَافِرِينَ لَا مَوْلَىٰ لَهُمْ﴾(محمّد/ ١١).

---

(١) لاحظ: الجمعة/ ١، الناس/ ٢.

وقال سبحانه: ﴿بَلِ اللهُ مَوْلَيٰكُمْ وَهُوَ خَيْرُ النَّاصِرِينَ﴾(آل عمران/ ١٥٠)[١].

و أمّا معناه فقدذكر «ابن فارس» إنّ معنى(الولي) هو القرب، يقال: «تباعد بعد ولي» أي قرب، و يطلق «المولى» على المعتق ـ بالكسر ـ و المعتق و الصاحب والحليف و ابن العم و الناصر و الجار كل هٰؤلاء من الولي و هو القرب... و فلان أولى بكذا أي أحرى به و أجدر.

و الظاهر أنّ قرب أحد من أحد يكون سبباً لأولويّة أحدهما بالآخر، و على ذلك فليس للمولى إلاّ معنى واحد و هو الأحرى و الأجدر و له مصاديق مختلفة.

ثمّ إنّ بعض من تكلّم في مفاد «حديث الغدير» المشتمل على لفظ «المولى» أراد التشكيك في دلالته قائلاً بأنّ المولى يستعمل مضافاً إلى معنى «الأولى» و «الولي» في معان أُخرى، كالرب و العم، و ابن العم و المعتِق، و المعتَق و العبدُ، و المالُ و الحليفُ، و الجار و التابع و...

و عند ذلك يكون الحديث غير صريح الدلالة، و قدخفي على المشكّك أنّه ليس للمولى إلاّ معنى واحد و هو الأولى الذي هو الولي بمعنى واحد، و أمّا غيره فإنّما هو من مصاديقه و موارده، و أوّل من نبّه بذلك «ابن البطريق» في عمدته[٢].

و تبعه شيخنا «الأميني» في غديره و بذلك خرج لفظ «المولى» عن كونه مشتركاً بين سبعة و عشرين معنى إلى كونه ذامعنى واحد، قال «الأميني»: الذي نرتأيه بعد الخوض في غمار اللغة و مجاميع الأدب و جوامع العربية، إنّ المعنى الحقيقي من معاني المولى ليس إلاّ الأولى بالشيء، و هو الجامع لهاتيك المعاني جمعاء ومأخوذ في كل منها بنوع من العناية، و لم يطلق لفظ المولى على شيء منها إلاّ

(١) لاحظ: البقرة/ ٢٨٦، الأنفال/ ٤٠، الأنعام/ ٦٢، التوبة/ ٥١، الحج/ ٧٨، التحريم/ ٢و٤.

(٢) راجع العمدة: ١١٢ ـ ١١٣.

بمناسبة هذا المعنى :

١ ـ فالربّ سبحانه هو أولى بخلقه من أي قاهر عليهم .

٢ ـ و العمّ أولى الناس بكلاءة ابن أخيه و الحنان عليه و هو القائم مقام والده .

٣ ـ و ابن العمّ أولى بمعاضدة ابن عمه لأنّهما غصنا شجرة واحدة .

٤ ـ و المعتِق ـ بالكسر ـ أولى بالتفضّل على من أعتقه من غيره .

٥ ـ و المعتَق ـ بالفتح ـ أولى بأن يعرف جميل من أعتقه و يشكره بالخضوع و الطاعة .

٦ ـ و العبد أولى أيضاً بالانقياد لمولاه من غيره و هو واجبه الذي نيطت سعادته به .

٧ ـ و المالك أولى بكلاءة مملوكه و التصرّف فيه .

٨ ـ و التابع أولى بمناصرة متبوعه ممّن لايتبعه .

٩ ـ و الجار أولى بالقيام بحفظ حقوق الجوار من البعداء .

١٠ ـ و الحليف أولى بالنهوض بما حالفه ودفعه عادية الجور عنه ... [١].

فإذا كان الأمر كذلك فالأولويّة لاتتحقّق إلاّ بوجود ملاك يصحّ معه توصيفه بها حسب اختلاف الموارد ، فالله سبحانه أولى بالمؤمنين و جميع عباده لأجل كونه خالقاً لهم ، مخرجاً لهم من العدم إلى الوجود ، فله الولاية الحقيقية ، كما أنّ النبي والولي أولى بالمؤمنين من أنفسهم لكونهما منصوبين من جانب من له الولاية الحقيقية حيث نصبا لصيانة العباد عمّا يخالف ولايته سبحانه على العباد .

فقال سبحانه : ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاٰةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ﴾(المائدة/ ٥٥) .

---

(١) الغدير ج١ ، ص ٣٦٩ .

فالرسول و من جاء بعده خلفاؤه تعالى في الولاية لاشركاءه، سبحانه أن يكون له ولي من الذلّ تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً.

و بذلك يظهر وضع سائر المِلاكات و المناطات من اللحمة و الجوار، والخدمة و الإحسان و الوحدة في الدين.

قال سبحانه: ﴿وَ الْمُؤْمِنُونَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ و لأجل عدم وجود هذا الملاك بين المؤمن و الكافر نفى الولاية بينهم و قال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَتَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَ النَّصَارىٰ أَوْلِيٰاءَ﴾(المائدة/ ٥١).

و على ذلك فالولاية الحقيقية التكوينية القائمة بالخلق و الإيجاد لله سبحانه وغيرها ولاية تشريعية إلهية أو عقلائية، و لكن ليس ثبوت الولاية فوضى بل يتبع ملاكاً تكوينياً أو إعتبارياً نابعاً من التكوين.

المائة والخامس و العشرون: «المهيمن»

و قدورد لفظ «المهيمن» في الذكر الحكيم مرّتين و وقع وصفاً له سبحانه في آية و للقرآن في آية اُخرى.

قال سبحانه: ﴿الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبّٰارُ الْمُتَكَبِّرُ﴾(الحشر/ ٢٣).

و قال سبحانه: ﴿وَ اَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَ مُهَيْمِناً عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللهُ وَ لاٰ تَتَّبِعْ أَهْوٰاءَهُمْ عَمّٰا جٰاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنٰا مِنكُمْ شِرْعَةً وَ مِنْهٰاجاً ... ﴾(المائدة/ ٤٨).

و يتخيّل في بادي النظر أنّ اللفظ مشتق من «همن» مع أنّه ليس كذلك إذ لم يرد في اللغة العربية «همن» و إنّما هو مشتق من أمن فبدّل الهمزة هاء.

قال الطبرسي: «أصل مهيمن: مؤيمن فقلبت الهمزة هاء كما قيل: في أرقت

الماء «هرقت»، و قدصرف و قيل هيمن الرجل إذا ارتقب و حفظ و شهد، و يهيمن هيمنة، و على هذا يكون وزنه مفعيل مثل «مسيطر» و «مبيطر»، و على هذا فيكون معنى «المهيمن» موجد الأمن و الأمان، فيكون ملازماً للرقابة و الحفظ و الشهادة فلوفسّر بالشاهد و الحفيظ و الرقيب كان تفسيراً باللازم.

و على ذلك فالله سبحانه هو الفائق المسيطر على العباد كما أنّ القرآن مسيطر على الكتب السماوية عامّة إذ به يعرف صدق ما في الكتب السماوية الأُخرىٰ.

قال سبحانه: ﴿إِنَّ هٰذَا الْقُرْآنَ يَقُصُّ عَلىٰ بَنِى إِسْرَائِيلَ أَكْثَرَ الَّذِى هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾(النمل/ ٧۶).

حرف النون

المائة والسادس والعشرون: «النصير»

و قدجاء النصير في الذكر الحكيم ٢٤ مرّة و وقع وصفاً له سبحانه في موارد أربعة.

قال سبحانه: ﴿وَ إِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ مَوْلٰكُمْ نِعْمَ الْمَوْلٰى وَ نِعْمَ النَّصِيرُ﴾(الأنفال/ ٤٠).

و قال سبحانه: ﴿وَ اعْتَصِمُوا بِاللهِ هُوَ مَوْلٰيكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلٰى وَ نِعْمَ النَّصِيرُ﴾(الحج/ ٧٨).

و قال سبحانه: ﴿وَ كَفىٰ بِرَبِّكَ هٰادِياً وَ نَصِيراً﴾(الفرقان/ ٣١).

و قال سبحانه: ﴿وَ اللهُ اَعْلَمُ بِاَعْدَائِكُمْ وَ كَفىٰ بِاللهِ وَلِيّاً وَ كَفىٰ بِاللهِ نَصِيراً﴾(النساء/ ٤٥).

و النصير مبالغة في النصر بمعنى العون، قال الصدوق: «الناصر و النصير بمعنى واحد، و النصرة حسن المعونة»[١].

فهو سبحانه ينصر أنبيائه و أوليائه:

قال تعالى: ﴿إِنّٰا لَنَنْصُرُ رُسُلَنٰا وَ الَّذِينَ آمَنُوا فِى الْحَيٰاةِ الدُّنْيٰا﴾(غافر/ ٥١).

و قال تعالى: ﴿وَ لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللهُ بِبَدْرٍ وَ أَنْتُمْ اَذِلَّةٌ﴾(آل عمران/ ١٢٣).

و قال تعالى: ﴿لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللهُ فِى مَوٰاطِنَ كَثِيرَةٍ وَ يَوْمَ

(١) التوحيد: ص ٢١٤.

﴿حُنَيْنٍ...﴾(التوبة/ ٢٥). بل ينصر عباده في سبل الحياة نصراً مادّياً و نصراً معنوياً غير أنّ العباد بين شاكر و كافر، و قليل من عباده الشكور.

المائة و السابع و العشرون: «النور»

و قدجاء النور في الذكر الحكيم معرفاً و منكراً، مضافاً و غير مضاف ٤١ مرّة و وقع وصفاً له سبحانه في آية واحدة و هي آية النور.

قال سبحانه: ﴿اللهُ نُورُ السَّمٰوٰاتِ وَ الأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكٰوةٍ فِيهٰا مِصْبَاحٌ المِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهٰا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبٰارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لاٰشَرْقِيَّةٍ وَ لاٰغَرْبِيَّةٍ يَكٰادُ زَيْتُهٰا يُضِيءُ وَ لَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نٰارٌ نُورٌ عَلىٰ نُورٍ يَهْدِى اللهُ لِنُورِهِ مَن يَشٰاءُ وَ يَضْرِبُ اللهُ الأَمْثَالَ لِلنّٰاسِ وَ اللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾(النور/ ٣٥).

و أمّا معناه فهو حسب ما صرّح به «ابن فارس» يدلّ على الإضاءة و يطلق على الضوء المنتشر الذي يعين على الابصار والمتبادر منه ما انتشر من الأجسام النيّرة كالقمرين و النجوم و المصابيح، غير أنّه يستعار لكل ما يضيء طريق السعادة، و لأجل ذلك اطلق النور على النبي الأكرم.

قال سبحانه: ﴿قَدْجَاءَكُمْ مِنَ اللهِ نُورٌ وَ كِتَابٌ مُبِينٌ﴾(المائدة/ ١٥).

و على التوراة قال سبحانه: ﴿إِنّٰا أَنْزَلْنٰا التَّوْرٰاةَ فِيهٰا هُدىً وَنُورٌ﴾(المائدة/ ٤٤).

و على الإيمان قال سبحانه: ﴿اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلىٰ النُّورِ﴾(البقرة/ ٢٥٧).

و على القرآن قال سبحانه: ﴿يٰا أَيُّهٰا النّٰاسُ قَدْجَاءَكُمْ بُرْهٰانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَ أَنْزَلْنٰا إِلَيْكُمْ نُوراً مُبِيناً﴾(النساء/ ١٧٤).

إلى غير ذلك ممّا استعمل فيه النـور، و استعير لغير النور الحسّي لاشتراكهما في الأثر، و هذا هو الأصل في الاستعارة و التوسّع في الاستعمال.

و لاشك انّ المراد من كـون سبحانه نوراً ليس هو النـور الحسّي بضرورة العقل والكتاب قال سبحانه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾(الشورى/ ١١). و إنّما المراد هو النور غير الحسّي.

بيان: إنّ الوجود سواء كان واجباً أو ممكناً نور لكون الـوجود في كلتا المرتبتين ظاهراً بنفسه و مظهراً لغيره.

أمّـا الوجـود الامكانـي فيظهر بـه الماهيـات فتحقّق بـه الإنسانيـة و الحيوانيـة والنباتيـة و الجمادية، كمـا أنّ الوجود الـواجب ـ مع كـونه ظاهـراً بنفسه لأجل كـونه وجوداً ـ مظهر لغيره، فانّ العوالم الامكانية متحقّقة به.

و على ضـوء ذلك فينطبق حـد النور الحسّي(الظـاهر بنفسه، المظهـر لغيره) على الوجود في جميع مراتبه و درجاته، غير أنّه كما أنّ للنور الحسّي مراتب و درجات فهكذا للنور المعنـوي أي الوجود مراتب ودرجـات، فإنّ نسبة العوالم الامكـانية إلى وجود الواجب كنسبة المعاني الحرفية إلـى المعنى الاسمي، فلو كان للمعنى الحرفي مفهوم في الذهن و تحقّق في الخارج و دلالة في عـالم الوضع فإنّما هو ببركة المعنى الاسمي فـي المراحـل الثلاث، و مثلـه الوجـود الامكانـي فلو كـان له ظهـور بنفسه واظهار لغيره أعني الماهيات، فإنّما هو بفضـل صلته و قوامه بالواجب، و لولا تلك الصلة لكـانت العـوالم الامكـانية و المعدومـات سواسيـة، فعليه فـالله سبحانـه نور السموات و الأرض بالحق و الحقيقة لابالمجاز، و من فسّره بمنوّر السموات فقدسلب عنه البلاغة العليا و أدرجه في العاديات من الكلام.

قال «العلاّمة الطباطبائي»: «و إذا كان وجـود الشيء هو الذي يظهر به (نفسه) لغيره من الأشياء كان مصـداقاً تامّاً للنور، ثم لـمّا كانت الأشيـاء الممكنة الوجود إنّما

هي موجودة بايجاد الله تعالى كان هو المصداق الأتمّ للنور، فهناك وجود و نور تتّصف به الأشياء و هو وجودها و نورها المستعار المأخوذ منه تعالى، و وجود و نور قائم بذاته يوجد و تستنير به الأشياء، فهو سبحانه نور تظهر به السموات و الأرض وهذا هو المراد بقوله: ﴿اللهُ نُورُ السَّمٰواتِ و الأَرْضِ﴾ حيث أُضيف النور إلى السموات و الأرض ثمّ حمل على اسم الجلالة، و من ذلك يستفاد أنّه تعالى غير مجهول لشيء من الأشياء إذ ظهور كل شيء لنفسه أو لغيره إنّما هو بإظهاره تعالى، فهو الظاهر بذاته له قبله، و إلى هذه الحقيقة يشير قوله تعالى بعد آيتين: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَنْ فِي السَّمٰواتِ وَ الأَرْضِ وَ الطَّيْرُ صَافَّاتٍ كُلٌّ قَدْعَلِمَ صَلاتَهُ وَ تَسْبِيحَهُ﴾ (النور/ ۴۱) إذ لامعنى للعلم بالتسبيح و الصلاة مع الجهل بمن يصلّون له و يسبّحون، فهو نظير قوله: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلٰكِنْ لاتَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ (الاسراء/ ۴۴)[1].

و قال الإمام الطاهر أبوالشهداء الحسين بن علي(عليهما السلام): «أيكون لغيرك منَ الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك...».

---

(۱) الميزان: ج ۱۵، ص۱۲۲.

حرف الواو

المائة و الثامن و العشرون: «الواحد»

قدورد لفظ الـواحد في الذكر الحكيـم ٣٠ مرّة و وقع وصفاً له سبحـانه في ٢١ مورداً.

قـال سبحـانـه: ﴿وَإِلٰهُكُمْ إِلٰهٌ واحِدٌ لاَ إِلٰهَ إِلاَّ هُوَ الرَّحْمٰنُ الرَّحِيمُ﴾(البقرة/ ١٦٣).

و قال سبحانه: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قالُوا إِنَّ اللهَ ثالِثُ ثَلاثَةٍ وَ ما مِنْ إِلٰهٍ إِلاَّ إِلٰهٌ واحِدٌ﴾(المائدة/ ٧٣).

و قال سبحانه: ﴿أَأَرْبابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللهُ الْواحِدُ الْقَهّارُ﴾(يوسف/ ٣٩).

و قال تعالى: ﴿لاتَتَّخِذُوا إِلٰهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّما هُوَ إِلٰهٌ واحِدٌ﴾(النحل/ ٥١).

و أمّا معنـاه فقدقال «ابـن فارس»: يدل علـى الإنفراد مـن تلك الوحـدة و هو واحد قبيلته إذا لم يكن فيهم مثله، قال:

يا واحد العرب الذي ما في الأنام له نظير

و يستفاد من الإمعان فـي الآيات المذكورة أنّ الواحد يهـدف إلى نفي النظير و المثل و الكثـرة العددية بشهـادة قوله سبحـانه: ﴿لاتتّخذوا إلهيـن اثنين انّما هـو إله واحد﴾ و مثله قوله: ﴿لقدكفر الذين قالوا انّ الله ثالث ثلاثة و ما من اله إلاّ إله واحد﴾ و بذلك يعلم صحّة التفريق بين «الواحد» و «الأحد» و انّ «الواحد» بمعنى نفي الكثرة العددية و «الأحد» بمعنى نفي التركيب.

ثمّ إنّ للتوحيد مراتب تربو على تسع .

١ ـ التوحيد في الذات بمعنى أنّه واحد ليس له نظير و مثيل .

٢ ـ التوحيد في الذات بمعنى أنّه بسيط لاجزء له خارجاً و لا ذهناً .

٣ ـ التوحيد في الصفات بمعنى أنّه صفاته عين ذاته لا زائدة عليه .

٤ ـ التوحيد في الخالقية بمعنى أنّه لاخالق سوى الله .

٥ ـ التوحيد في الربوبيّة بمعنى أنّه المدبّر للكون و الإنسان .

٦ ـ التوحيد في الحاكمية بمعنى أنّه لاولاية لأحد على أحد إلاّ لله سبحانه .

٧ ـ التوحيد في الطاعة بمعنى أنّ حق الطاعة منحصر في الله سبحانه و لامطاع غيره .

٨ ـ التوحيد في التشريع بمعنى انحصار حق التقنين و التشريع في الله سبحانه .

٩ ـ التوحيد في العبادة بمعنى أنّه لا معبود سوى الله سبحانه[١] .

و هل توصيفه بالواحدية في هذه الآيات تهدف إلى الجميع أو أنّها تهدف إلى المرتبة الأُولى و هي كونه بحيث لانظير له ، و الإذعان بواحد من الأُمرين يتوقّف على إمعان النظر في جميع الآيات التي ورد فيها توصيفه بهذا الوصف حتى تنصرف حسب القرائن إلى واحد منها أو إلى جميعها .

إنّ لجميع مراتب التوحيد أدلّة عقلية و آيات قرآنية تثبتها بوضوح ، و يمكن أن يقال : إنّ توصيفه سبحانه بالواحد في الآيات الواردة لرد مزعمة النصارى تهدف إلى التوحيد بمعنى نفي المثيل و النظير و ما ورد في مجال التفدية و الأصنام و الأوثان ، أو نفي التدبير عن غيره سبحانه يهدف إلى التوحيد في العبادة أو الربوبية و التدبير ،

---

(١) قدبسطنا الكلام حول هذه المراتب في الجزء الاول من هذه الموسوعة فلاحظ .

غير انّا نبحث في المقام عن معنى كونه واحداً لانظير له على وجه الإجمال.

معنى كونه واحداً

الوحدة على قسمين:

١ ـ الوحدة العددية: و هي عبارة عن كون الشيء واقعاً تحت مفهوم عام وجد منه مصداق واحد، و ذلك مثل مفهوم الشمس الذي هو مفهوم وسيع قابل للإنطباق على كثير، غير أنّه لم يوجد في عالم الحسّ منه إلاّ مصداق واحد مع إمكان وجود مصاديق كثيرة له، و هذا هو المصطلح عليه بـ «الواحد العددي».

٢ ـ الوحدة الحقيقة: و هي عبارة عن كون الموجود لاثاني له، بمعنى أنّه لايقبل الاثنينيّة و لا التكرّر و التكثّر و ذلك كصرف الشيء المجرد عن كل خليط، مثلاً الوجود المطلق عن كل قيد، واحد بالوحدة الحقّة، لأنّه لاثاني له لأنّ المفروض ثانياً بما أنّه لايتميّز عن الأوّل لايمكن أن يعد شيئاً آخر بل يرجع إلى الوجود الأوّل.

و على ضوء ذلك، فالمراد من كون الشمس واحدة هو أنّها واحدة لا اثنتان و لاثلاثة و... و لكن المراد، من كون الوجود المطلق، منزّهاً عن كل قيد واحد، أنّه لاثاني له و لامثيل و لاشبيه و لانظير، أي لاتتعقّل له الاثنينيّة و الكثرة لأنّ ما فرضته ثانياً، بحكم أنّه منزّه عن كل قيد و خليط يكون مثل الأوّل، فلايتميّز و لا يتشخّص.

و المراد من كونه سبحانه واحداً، هو الواحد بالمعنى الثاني، أي ليس له ثان، و لاتتصوّر له الاثنينيّة و التعدّد.

و لأجل ذلك يقول سبحانه في تبيين هذه الوحدة﴿وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أحد﴾ أي واحد لانظير له.

و العجب انّ الإمام أمير المؤمنين علياً(عليه السلام) قام بتفسير كونه تعالى

واحداً، عندما كان بريق السيوف يشد إليه العيون، و ضربات الطرفين تنتزع النفوس و الأرواح في معركة(الجمل)، فأحسّ(عليه السلام) بأنّ تحكيم العقيدة و صرف الوقت في تبيينها ليس بأقل أهميّة عن خوض المعارك ضد أهل الباطل:

روى الصدوق أن أعرابياً قام يوم الجمل إلى أمير المؤمنين(عليه السلام) فقال: يا أمير المؤمنين أتقول: إنَّ الله واحد، قال فحمل النـاس عليه، و قالوا: يا أعرابي أما ترى ما فيه أمير المـؤمنين من تقسّم القلب، فقال أمير المؤمنيـن: «دعوه، فإنَّ الذي يريده الأعرابي هو الذي نريده من القـوم»... ثمّ قال شارحاً ما سأل عنه الأعرابي: «و قول القائل واحد، يقصد به باب الأعداد، فهذا ما لايجوز، لأنَّ ما لا ثاني له لا يدخل في باب الأعداد، أما ترى أنَّه كفر من قال «ثالث ثلاثة».

ثم قال: «معنى هو واحد: أنّه ليس له في الأشياء شَبَه، كذلك ربّنا. و قول القائل: إنّه عزّ و جلّ أحَدِيُّ المعنى يعني به أنّه لا ينقسم في وجود و لا عقل و لا وهم، كذلك ربّنا عزّ و جلّ»[1].

فالإمام(عليه السلام) لم يكتف ببيان المقصود من توصيفه سبحانه بأنّه واحد، بل أشار إلى معنى آخر من معاني توحيده و هو كونه أحَدِيّ الذات، الذي يهدف إلى كونه بسيطاً لاجزء له في الخارج و الذهن. و هذا المعنى هو الذي نطرحه على بساط البحث في القسم الثاني من التوحيد الذاتي.

إذا عرفت ذلك فلنرجـع إلى بيان البراهين العقليّة على توحيـده سبحانه بمعنى كونه واحداً لاثاني له.

---

(١) توحيد الصدوق: ص ٨٣ـ ٨٤.

أدلّة الوحدانية

١ ـ التعدّد يستلزم التركيب

لو كان هناك واجب وجود آخر لتشارك الواجبان في كونهما واجبي الوجود، و لابدّ من تميّز أحدهما عن الآخر بشيء وراء ذلك الأمر المشترك، كما هو الحال في كل مِثْلين، و ذلك يستلزم تركّب كل منهما من شيئين: أحدهما يرجع إلى ما به الإشتراك، و الآخر إلى ما به الإمتياز، و المركّب بما أنّه محتاج إلى أجزائه لايكون متّصفاً بوجوب الوجود، بل يكون ـ لأجل الحاجة ـ ممكناً، و هو خلاف الفرض.

و باختصار، لو كان في الوجود واجبان للزم إمكانهما و ذلك أنّهما يشتركان في وجوب الوجود فإن لم يتميّزا لم تحصل الإثنينيّة، و إن تميّزا لزم تركّب كل واحد منهما ممّا به المشاركة و ما به الممايزة، و كل مركّب ممكن فيكونان ممكنين، و هذا خلاف الفرض.

و هناك شبهة لابن كمّونة أحد المتفلسفة يقول: و العقل لايأبى بأوّل نظرة أن يكون هناك هويّتان بسيطتان مجهولتا الكنهة، مختلفتان بتمام الذات البسيطة و يكون حمل وجوب الوجود عليهما قولاً عرضياً[١].

و قد أُجيب عنه بأجوبة كثيرة أحسنها ماذكره صدر المتألّهين في المبدأ والمعاد و غيرهما: إنّ مصداق حمل مفهوم واحد و مطابق بالذات، و بالجملة ما منه الحكاية، و بذلك المعنى مع قطع النظر عن أيّة حيثيّة كانت، لا يمكن أن تكون حقائق متخالفة بما هي متخالفة.

و بالجملة: الأُمور المتخالفة من حيث كونها متخالفة بلاحيثيّة جامعة فيها لاتكون مصداقاً لحكم واحد، و محكياً عنها به. نعم يجوز ذلك إذا كانت الأُمور متماثلة من جهة كونها متماثلة كالحكم على زيد و عمرو بالإنسانيّة من جهة

---

(١) يريد العرض بمعنى الخارج المحمول، لا المحول بالضميمة.

اشتراكهما في تمام الماهية لا من حيث عوارضها المختلفة[1]. فما فرضه ابن كمّونة، فرض محال.

٢ ـ الوجود اللامتناهي لايقبل التعدّد

هذا البرهان مؤلّف من صغرى و كبرى، و النتيجة هي وحدة الواجب و عدم إمكان تعدّده. و إليك صورة القياس حتى نبرهن على كل من صغراه و كبراه.

وجود الواجب غير متناه.

و كل غير متناه واحد لايقبل التعدّد.

فالنتيجة: وجود الواجب واحدٌ لايقبل التعدّد.

و إليك البرهنة على كل من المقدّمتين.

أمّا الصغرى: فإنّ محدودية الموجود ملازمة لتلبُّسه بالعدم. و لأجل تقريب هذا المعنى لاحظ الكتاب الموضوع بحجم خاص، فإنّك إذا نظرت إلى أي طرف من أطرافه ترى أنّه ينتهي إليه و ينعدم بعده، و لافرق في ذلك بين صغير الموجودات و كبيرها، حتى إنّ جبال الهملايا مع عظمتها محدودة لانرى أي أثر للجبل بعد حدّه. و هذه خصيصية كل موجود متناه زماناً أو مكاناً أو غير ذلك، فالمحدوديّة و التلبّس بالعدم متلازمان.

و على هذا الأساس لايمكن اعتبار ذاته سبحانه محدودة، لأن لازم المحدوديّة الإنعدام بعد الحد كما عرفت، و ما هو كذلك لايكون حقّاً مطلقاً مئة بالمئة بل يلابسه الباطل و الإنعدام، مع أنّ الله تعالى هو الحق المطلق الذي لايدخله باطل، و القرآن الكريم يصف وجوده سبحانه بالحق المطلق و غيره بالباطل، و ما هذا إلاّ لأنّ وجود غيره وجود متلبّس بالعدم والفناء و أمّا وجود الله

(١) شرح الأسماء الحسنى: ص١٢٨.

تعالى فطارد لكل عدم و بطلان. قال عزّ من قائل: ﴿ذٰلِكَ بِأَنَّ اللهَ هُوَ الحَقُّ وَ أَنَّ ما يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ البَاطِلُ وَ أَنَّ اللهَ هُوَ العَلِيُّ الكَبِيرُ﴾(الحج/ ٦٢).

و بتقرير آخر: إنَّ عوامل المحدودية تتمحور في الأُمور التالية:

١ ـ كون الشيء محدوداً بالماهيّة و مزدوجاً بها، فإنّها حد وجود الشيء والوجود المطلق بلاماهية غير محدَّد و لامقيّد و إنّما يحدّد بالماهية.

٢ ـ كون الشيء واقعاً في إطار الزمان، فهذا الكم المتّصل(الزمان) يحدّد وجود الشيء في زمان دون آخر.

٣ ـ كون الشيء في حيز المكان، و هو أيضاً يحدّد وجود الشيء و يخصّه بمكان دون آخر.

و غير ذلك من أسباب التحديد و التضييق. و الله سبحانه وجود مطلق غير محدّد بالماهيّة إذ لا ماهيّة له كما سيوافيك البحث عنه، كما لايحويه زمان ولامكان، فتكون عوامل التناهي معدومة فيه، فلايتصوّر لوجوده حدّ و لاقيد و لايصحّ أن يوصف بكونه موجوداً في زمان دون آخر أو مكان دون آخر، بل وجوده أعلى و أنبَل من أن يتحدّد بشيء من عوامل التناهي.

و أمّا الكبرى: فهي واضحة بأدنى تأمّل، و ذلك لأنّ فرض تعدّد اللامتناهي يستلزم أن نعتبر كل واحد منهما متناهياً من بعض الجهات حتى يصح لنا أن نقول هذا غير ذاك. و لايقال هذا إلاّ إذا كان كل واحد متميّزاً عن الآخر، و التَّمَيّز يستلزم أن لا يوجد الأوّل حيث يوجد الثاني، و كذا العكس. و هذه هي «المحدوديّة» و عين «التناهي»، و المفروض أنّه سبحانه غير محدود ولامتناه.

و الله سبحانه لأجل كونه موجوداً غير محدود، يصف نفسه في الذكر الحكيم بـ﴿الوٰاحِد القَهّار﴾(الرعد/ ١٦)، و ما ذلك إلاّ لأن المحدود المتناهي مقهور للحدود و القيود الحاكمة عليه، فإذا كان قاهراً من كل الجهات لم تتحكّم فيه

الحدود، فكأنّ اللامحدوديّة تلازم وصف القاهريـة، و قدعرفت أنَّ ما لا حدّ له يكون واحداً لا يقبل التعدّد، فقـوله سبحانه و هو الواحـد القهار، من قبيل ذكـر الشيء مع البيّنة و البرهان.

قال العلاّمة(الطباطبائي): «القرآن ينفي في تعـاليمه الوحدة العددية عن الإله جلّ ذكره، فإنّ هذه الوحدة لاتتم إلاّ بتميّز هذا الواحد، من ذلك الواحد بالمحدودية التي تقهـره. مثال ذلك مـاء الحوض إذا فرّغنـاه في أوان كثيرة يصيـر ماءُ كلّ إنـاء ماءً واحداً غير المـاء الواحد الذي في الإناء الآخـر، و إنّما صار ماءً واحداً يتميـّز عمّا في الآخر لكون مـا في الآخر مسلوبـاً عنه غير مجتمع معـه، و كذلك هذا الإنسـان إنّما صار إنساناً واحداً لأنـّه مسلوب عنه ما للإنسان الآخر، و هذا إنْ دلّ فـإنّما يدلّ على أنَّ الوحدة العددية إنّما تتحقّق بالمقهوريـة و المسلوبية أي قاهرية الحدود، فإذا كان سبحانـه قاهراً غيـر مقهور و غالبـاً لايغلبه شـيء،لم تتصوّر فـي حقّه وحدة عـددية، و لأجل ذلـك نرى أنَّهُ سبحانـه عندما يصف نفسـه بالواحديـة يتبعها بصفة القاهـرية حتى تكون الثانية دليلاً على الأُولى، قال سبحانه:

﴿ءَأَرْبابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيـْرٌ أَمِ اللهُ الْواحِدُ الْقَهّارُ﴾(يوسف/ ٣٩)، و قال: ﴿وَ ما مِنْ إِلٰهٍ إِلاّ اللهُ الْواحِدُ الْقَهّارُ﴾، و قال سبحانه: ﴿لَوْ أَرادَ اللهُ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَـداً لاَصْطَفىٰ مِمّا يَخْلُقُ ما يَشاءُ سُبْحانَهُ هُوَ اللهُ الْواحِدُ الْقَهّارُ﴾(الزمر/ ٤).

و باختصار: انَّ كـلاً من الوحدة العددية كـالفرد الواحد من النـوع، أو الوحدة النوعية كـالإنسان الذي هو نوع واحد فـي مقابل الأنواع الكثيرة، مقهور بـالحد الذي يميّز الفرد عن الآخر و النوع عن مثله، فإذا كـان تعالى لايقهره شيء و هو القاهر فوق كل شـيء، فليس بمحدود فـي شيء، فهو مـوجود لايشوبـه عدم، و حق لايعـرضه بطلان، وحي لايخـالطه موت، و عليم لايـدبّ إليه جهل، و قادر لايغلبـه عجز، و عزيز لايتطرّق إليه ظلم، فله تعالى من كل كمال محضه»[1].

(١) الميزان: ج ۶، ص ٨٨ و ٨٩ بتلخيص.

و من عجيب البيان ما نقل عن الإمام الثامن علي بن موسى الرضا (عليهما السلام) في هذا المجال في خطبة ألقاها على جماعة من العلماء، و قال في ضمن تحميده سبحانه:

«لَيْسَ لَهُ حَدٌّ يَنْتَهِي إِلىٰ حَدِّه، و لا له مِثْلٌ فيُعرَفُ مثله»[1].

ترى أنّ الإمام(عليه السلام) بعد ما نفى الحد عن الله، أتى بنفي المِثْل له سبحانه، لارتباط و ملازمة بين اللامحدودية و نفي المثيل، و التقرير ما قدعرفت.

٣ ـ صِرف الوجود لايتثنّى و لايتكرّر

إنّ هذا البرهان مركّب من صغرى و كبرى على الشكل التالي:

الله سبحانه وجود صِرْف.

و كل وجود صرف واحد لايتثنّى و لايتكرّر.

فالنتيجة: الله سبحانه واحدٌ لايتثنّى و لايتكرّر.

أمّا الصغرى فإليك بيانها:

أثبتت البراهين الفلسفية أنّهُ سبحانه منزَّه عن الماهية التي تحد وجوده، و تحليله يحتاج إلى بيان دور الماهية في وجود الشيء فنقول: كل ما يقع في اُفق النظر من الموجودات الإمكانية فهو مؤلّف من وجود هو رمز عينيّته في الخارج، و ماهيّة تحد الوجود و تبيّن مرتبته في عالم الشهود و الخارج. مثلاً: الزَّهرة الماثلة أمام أعيننا لها وجود به تتمثّل أمام نظرنا، و لها ماهية تحدّدها بحد النباتية، و تميزّها عن الجماد و الحيوان، و لأجل ذلك الحد نحكم عليها أنّها قدارتقت من عالم الجماد و لم تصل بعد إلى عالم الحيوان. و بذلك تعرف أنّ واقعيّة الماهيّة هي واقعيّة التحديد. هذا من جانب.

---

(١) توحيد الصدوق، ص ٣٣.

و من جانب آخر، الماهيّة إذا لوحظت من حيث هي هي، فهي غير الوجود كما هي غير العدم، بشهادة أنّها توصف بالأوّل تارة و بالثاني أُخرى، و يقال: النبات موجود، كما يقال: غير موجود. و هذا يوضح أن مقام الحد و الماهيّة مقام التخلية عن الوجود و العدم، بمعنى أنّ الإنسان عند النظر إلى ذات الشيء يراه عارياً عن كل من الوجود و العدم، ثم يصفه في الدرجة الثانية بأحدهما. و أمّا وجه كون الشيء في مقام الذات غير موجود و لامعدوم، فلأجل أنّه لو كان في مقام الذات و الماهية موجوداً، سواء كان الوجود جزْءَه أو عَيْنه يكون الوجود نابعاً من ذاته، و ما هذا شأنه يكون واجب الوجود، يمتنع عروض العدم عليه، كما أنّه لو كان في ذلك المقام معدوماً، سواء كان العدم جزءه أو عينه يكون العدم نفس ذاته، و ما هذا شأنه يمتنع عليه عروض الوجود. فلأجل تصحيح عروض كل من الوجود و العدم لامناص عن كون الشيء في مقام الذات خالياً عن كلا الأمرين حتى يصحّ كونه معروضاً لأحدهما. و إلى هذا يهدف قول الفلاسفة: «الماهيّة من حيث هي هي لا موجودة و لامعدومة». و مع هذا كلّه فهي في الخارج لاتخلو إما أنْ تكون موجودة أو معدومة. فالنبات و الحيوان و الإنسان في الخارج لايفارق أحد الوصفين. و بهذا تبيّن أنَّ اتّصاف الماهية بأحد الأمرين يتوقّف على علّة، لكن اتّصافها بالوجود يتوقّف على علّة موجودة، و يكفي في اتّصافها بالعدم، عدم العلّة الموجدة. فاتّصاف الماهيات بالأعدام الأزلية خفيف المؤونة، بخلاف اتّصافها بالوجود فإنّه رهن وجود علّة حقيقية خارجية.

و على ضوء هذا البيان يتّضح أنّه سبحانه منزَّه عن التحديد و الماهيّة و إلاّ لزم أنْ يحتاج في اتّصاف ماهيته بالوجود إلى علّة[1]. و ما هذا شأنه لايكون واجباً بل يكون ممكناً. وهذا يجرّنا إلى القول بأنّه سبحانه صرف الوجود المنزّه عن كل حد.

---

(١) و هنا يبحث عن العلّة ما هي؟ أهي نفس الوجود العارض على الماهية أو وجود آخر. فإن كان الأوّل لزم الدور، و إن كان الثاني لزم التسلسل. و التفصيل يؤخذ من محلّه. لاحظ الأسفار: ج ١، فصل في أنه سبحانه صِرْف الوجود.

و أمّا الكبرى فإليك بيانها :

إنّ كل حقيقة مـن الحقائق إذا تجرّدت عن أي خليط و صـارت صرف الشيء لايمكن أن تتثنّى و تتعـدّد، من غير فرق بيـن أن يكون صرف الوجـود أو يكون وجوداً مقروناً بالمـاهيّة كالماء و التراب و غيرهمـا، فإنَّ كل واحد منها إذا لوحـظ بما هو هو عارياً عن كل شيء سواه لايتكرّر و لايتعدّد، فـالماء بما هو ماء لا يتصوّر له التعدّد إلاّ إذا تعدّد ظرفه أو زمانه أو غير ذلك من عوامل التعدّد و التميّز.

فالماء الصـرف و البياض الصرف و السواد الصرف، و كل شـيء صرف، في هذا الأمر سواسيه، فالتعدّد و الاثْنَيْنِيّة رهن اختلاط الشيء مع غيره.

و على هذا، فإذا كان سبحانه ـ بحكم أنـّه لا ماهيّة له ـ وجوداً صرفاً، لايتطرّق إليه التعدّد، لأنّه فرع التميّز، و التميّز فرع وجود غَيْرِيّة فيه، و المفروض خُلُوّه عن كل مغايـر سواه، فـالوجـود المطلق و التحقـّق بلا لـون و لاتحديـد، و العاري عـن كل خصوصيـّة و مغايـرة، كلّما فرضـتَ له ثـانياً يكون نفـس الأوّل، لا شيئاً غيـره، فالله سبحانه بحكـم الصغرى صرف الـوجود، و الصرف لايتعدّد و لايتثنّى. فينتج: أنَّ الله سبحانه واحدٌ لايتثنّى و لايتعدّد.

خرافة التثليث: الأب و الابن و روح القدس

قلّما نجد عقيدة في العالـم تعاني من الإبهام و الغموض كما تعاني منها عقيدة التثليث في المسيحية.

إنّ كلمات المسيحيين في كتبهم الكلامية تحكـي عن أنَّ الإعتقاد بالتثليث من المسائل الأساسيـة التي تبنى عليها عقيـدتهم، و لامناص لأي مسيحي مـن الإعتقاد به، و فـي الوقت نفسه يعتقـدون بأنّه مـن المسائل التعبّديـّة التي لاتدخل فـي نطاق التحليـل العقلي، لأنّ التصـوّرات البشريـة لاتستطيـع أن تصل إلـى فهمه، كمـا أنّ المقاييس التـي تنبع من العالـم المادي تمنع من إدراك حقيقـة التثليث، لأنّ حقيقته

حسب زعمهم فوق المقاييس الماديّة.

هـذا و مع تركيـزهـم على التثليـث في جميـع أدوارهم و عصورهم يعتبـرون أنفسهم موحّدين غير مشركين، و أنَّ الإله في عين كونه واحداً ثلاثة، و مع كونه ثلاثة واحدٌ أيضاً. و قدعجـزوا عن تفسير الجمع بين هذين النقيضين، الـذي تشهد بداهة العقل على بطلانه و أقصى ما عندهم ما يلي:

إنَّ تجارب البشر مقصورة على المحدود، فإذا قال الله بأنَّ طبيعته غير محدودة تتألّف من ثلاثة أشخاص لزم قبول ذلـك، إذ لامجال للمناقشة في ذلك و إن لم يكن هناك أي مقياس لمعرفة معناه، بل يكفي فـي ذلك ورود الوحي به، و إنَّ هؤلاء الثلاثة يشكّلون بصـورة جماعيـة «الطبيعة الإلهية الـلامحدودة» و كل واحـد منهم فـي عين تشخّصه و تميزه عن الآخرين، ليس بمنفصـل و لامتميّز عنهم، رغم أنّه ليست بينهم أية شركـة في الأُلوهية، بل كـل واحد منهم إله مستقل بـذاته و مالك بانفـراده لكامل الالوهيـة، فالأب مالـك بانفراده لتمـام الالوهيّة و كـاملها من دون نقصـان، و الابن كذلك مـالك بانفراده لتمام الأُلوهيـة، و روح القدس هو أيضاً مالك بـانفراده لكمال الالوهيّة، و انّ الالوهيّة في كل واحد متحقّقة بتمامها دون نقصان.

هذه العبارات و ما يشابهها توحي بأنّهم يعتبرون مسألة التثليث فوق الإستدلال و البرهنة العقليـة، و أنّها بالتالي «منطقة محـرّمة على العقل»، فلا يصـل إليها العقل بجناح الاستدلال، بل المستند في ذلك هو الوحي و النقل.

و يلاحظ عليه أوّلاً: وجود التناقض الواضح في هذا التوجيه الذي تلوكه أشداق البطارقة و مـن فوقهم أو دونهم مـن القسّيسين، إذ من جانـب يعرّفون كل واحـد من الآلهة الثلاثـة بأنّه متشخّص و متميّز عـن البقية، و في الوقت نفسـه يعتبرون الجميع واحداً حقيقـة لامجازاً. أفيمكـن الاعتقاد بشـيء يضاد بـداهة العقـل، فإنَّ التَمَيـّز و التشخص آية التعدّد، و الوحدة الحقيقية آية رفعهما، فكيف يجتمعان؟

و باختصار، انّ «البابا» و أنصاره و أعوانه لامناص أمامهم إلاّ الإنسلاك في أحد الصفّين التاليين: صف التوحيد و أنّه لا إله إلاّ إله واحد، فيجب رفض التثليث، أو صفّ الشرك والأخذ بالتثليث و رفض التوحيد. ولايمكن الجمع بينهما.

ثانياً: إنّ عالم ماوراء الطبيعة و إن كان لايقاس بالأُمور المادّية المألوفة، لكن ليس معناه أنَّ ذلك العالم فوضوي، و غير خاضع للمعايير العقليّة البحتة، و ذلك لأنّ هناك سلسلة من القضايا العقلية التي لاتقبل النقاش و الجدل، و عالم المادة و ماوراؤه بالنسبة إليها سيّان، و مسألة امتناع اجتماع النقيضين و امتناع ارتفاعهما و استحالة الدور و التسلسل و حاجة الممكن إلى العلّة، من تلك القواعد العامّة السائدة على عالمي المادة و المعنى.

فإذا بطلت مسألة التثليث في ضوء العقل فلامجال للإعتقاد بها. و أمّا الاستدلال عليها من طريق الأناجيل الرائجة فمردود بأنّها ليست كتباً سماوية، بل تدلّ طريقة كتابتها على أنّها اُلّفت بعد رفع المسيح إلى الله سبحانه أو بعد صلبه على زعم المسيحيين، و الشاهد أنّه وردت في آخر الأناجيل الأربعة كيفيّة صلبه و دفنه ثم عروجه إلى السماء. و احتمال إلحاق القسم الأخير له يوجب سقوطه عن الاعتبار، لاحتمال تطرّق التحريف إلى غير الأخير أيضاً.

ثالثاً: إنّهم يعرّفون الثالوث المقدس بقولهم: «الطبيعة الإلهيّة تتألّف من ثلاثة أقانيم متساوية الجوهر، أي الأب و الابن و روح القدس، و الأبّ هو خالق جميع الكائنات بواسطة الابن، و الابن هو الفادي، و روح القدس هو المطهر. و هذه الأقانيم الثلاثة مع ذلك ذات رتبة واحدة و عمل واحد».

فنسأل: ما هو مقصودكم من الآلهة الثلاثة فإنّ لها صورتين لاتناسب أيّة واحدة منهما ساحته سبحانه:

١ ـ أن يكون لكل واحد من هذه الآلهة الثلاثة وجوداً مستقلاً عن الآخر بحيث

يظهر كل واحد منها في تشخّصٍ و وجود خاص، و يكون لكل واحد من هذه الأقانيم أصل مستقل و شخصيّة خاصّة متميّزة عمّا سواها.

لكن هذا شبيه الشرك الجاهلي الذي كان سائداً في عصر الجاهلية و قدتجلّى في النصرانية بصورة التثليث. و قد وافتك أدلّة وحدانية الله سبحانه.

٢ ـ أن تكون الأقانيم الثلاثة موجودة بوجود واحد، فيكون الإله هو المركّب من هذه الأُمور الثلاثة، و هذا هو القول بالتركيب، و سيوافيك أنّه سبحانه بسيط غير مركّب، لأنّ المركّب يحتاج في تحققه إلى أجزائه، والمحتاج ممكن غير واجب.

هذا هي الإشكالات الأساسية المتوجّهة إلى القول بالتثليث.

تسرّب خرافة التثليث إلى النصرانية

إنَّ التاريخ البشري يرينا أنّه طالما عمد بعض أتباع الأنبياء ـ بعد وفاة الأنبياء أو خلال غيابهم ـ إلى الشرك و الوثنيّة، تحت تأثير المضلّين، و بذلك كانوا ينحرفون عن جادّة التوحيد الذي كان الهدف الأساسي و الغاية القصوى لبعثهم، إنَّ عبادة بني إسرائيل للعجل في غياب موسى(عليه السلام)، أفضل نموذج لما ذكرناه، و هو ممّا أثبته القرآن و التاريخ. و على هذا فلاداعي إلى العجب إذا رأينا تسرّب خرافة التثليث إلى العقيدة النصرانية بعد ذهاب السيد المسيح(عليه السلام) و غيابه عن أتباعه.

إنّ مرور الزمن رسّخ موضوع التثليث و عمّق في قلوب النصارى و عقولهم، بحيث لم يستطع أكبر مصلح مسيحي ـ أعني لوثر ـ الذي هذّب العقائد المسيحية من كثير من الأساطير و الخرافات، و أسّس المذهب البروتستاني، أن يبعد مذهبه عن هذه الخرافة.

إنَّ القرآن الكريم يصرّح بأن التثليث دخل النصرانية بعد رفع المسيح من المذاهب السابقة عليها، حيث يقول تعالى: ﴿وَ قَالَتِ النَّصَارَىٰ الْمَسِيحُ ابْنُ اللهِ

ذٰلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللهُ أَنّى يُؤْفَكُونَ﴾(التوبة/ ٣٠).

لقد أثبتت الأبحاث التاريخية أنَّ هذا التثليث كان في الديانة البَرَهْمانية قبل ميلاد السيد المسيح بمئات السنين. فقد تجلّى الرب الأزلي الأبدي لديهم في ثلاثة مظاهر و آلهة:

١ ـ بَرَاهما(الخالق).

٢ ـ فيشنو(الواقي).

٣ ـ سيفا(الهادم).

وقدتسرّبت من هذه الديانة البراهمانيّة إلى الديانة الهندوكيّة، و يوضّح الهندوس هذه الأُمور الثلاثة في كتبهم الدينية على النحو التالي:

«براهما» هو المبتدىء بإيجاد الخلق، و هو دائماً الخالق اللاهوتي، و يسمّى بالأب.

«فيشنو» هو الواقي الذي يسمّى عند الهندوكيين بالابن الذي جاء من قبل أبيه.

«سيفا» هو المُفْنِي الهادم المعيد للكون إلى سيرته الأُولى.

و بذلك يظهر قوّة ما ذكره الفيلسوف الفرنسي «غستاف لوبون» قال: «لقدواصلت المسيحيّة تطورها في القرون الخمسة الأُولى من حياتها، مع أخذ ما تيّسر من المفاهيم الفلسفية و الدينية اليونانية و الشرقية، و هكذا أصبحت خليطاً من المعتقدات المصرية و الإيرانية التي انتشرت في المناطق الأُوروبية حوالي القرن الأوّل الميلادي، فاعتنق الناس تثليثاً جديداً مكوّناً من الأب و الابن و روح القدس، مكان التثليث القديم المكوّن من «نروبي تر» و «وزنون» و «نرو»[1].

---

(١) قصة الحضارة.

القرآن و نفي التثليث

إنَّ القرآن الكريم يذكر التثليث و يبطله بأوضح البراهين و أجلاها، يقول: ﴿مَا المَسِيحُ ابنُ مَرْيَمَ إلاّ رَسُولٌ قَدْخَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَ أُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كانا يَأْكُلانِ الطَّعامَ﴾(المائدة/ ٧٥). و هذه الآية تبطل اُلوهيّة المسيح و اُمّه، التي كانت معرضاً لهذه الفكرة الباطلة، بحجّة أنّ شأن المسيح شأنُ بقية الأنبياء و شأن الاُم شأن بقية الناس، يأكلان الطعام، فليس بين المسيح و اُمّه و بين غيرهما من الأنبياء و الرسل و سائر الناس أي فرق و تفاوت، فالكل كانوا يأكلون عندما يجوعون و يتناولون الطعام كلّما أحسّوا بالحاجة إليه. و هذا العمل منضماً إلى الحاجة إلى الطعام آية المخلوقيّة.

و لايقتصر القرآن على هذا البرهان، بل يستدل على نفي اُلوهية المسيح بطريق آخر، و هو قدرته سبحانه على إهلاك المسيح و اُمّه و من في الأرض جميعاً، و القابل للهلاك لايكون إلهاً واجب الوجود.

يقول سبحانه: ﴿لَقَدْكَفَرَ الَّذِينَ قالُوا إِنَّ اللهَ هُوَ المَسِيحُ ابنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللهِ شَيْئاً إِنْ أَرادَ أَنْ يُهْلِكَ المَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَ أُمَّهُ وَ مَنْ فِى الأَرْضِ جَمِيعاً﴾(المائدة/ ١٧). و هذه الآية ناقشت اُلوهية المسيح و أبطلتها عن طريق قدرته سبحانه على إهلاكه. و يظهر من سائر الآيات أنَّ اُلوهيّته كانت مطروحة بصورة التثليث، قال سبحانه: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قالُوا إِنَّ اللهَ ثالِثُ ثَلاثَةٍ وَ ما مِنْ إِلهٍ إِلاّ إِلهٌ واحِدٌ﴾(المائدة/ ٧٣).

و على كل تقدير، فقدرته سبحانه على إهلاك المسيح(عليه السلام) أدل دليل على كونه بشراً ضعيفاً، و عدم كونه إلهاً، سواء طرح بصورة التثليث أو غيره.

ثم إنَّ القرآن الكريم كما يُفَنِّد مزعمة كون عيسى بن مريم إلهاً ابناً لله في الآيات المتقدّمة، يرد استحالة الابن عليه تعالى أيضاً على وجه الإطلاق سواء كان عيسى هو الابن أو غيره، بالبيانات التالية:

١ ـ إنَّ حقيقة البنوّة هو أن يجزّىء واحد من الموجودات الحيّة شيئاً من نفسه ثم يجعله بالتربية التدريجية فرداً آخر من نوعة مماثلاً لنفسه يترتّب عليه من الخواص و الآثار ما كان يترتّب على الأصل، كالحيوان يفصل من نفسه النطفة، ثم يأخذ في تربيتها حتى تصير حيواناً. و من المعلوم أنّه محال في حقّه سبحانه، لاستلزامه كونه سبحانه جسماً مادّياً له الحركة و الزمان و المكان و التركّب[1].

٢ ـ إنّ لإطلاق اُلوهيّته و خالقيته و ربوبيته على ما سواه لازم أن يكون هو القائم بالنفس و غيره قائماً به، فكيف يمكن فرض شيء غيره يكون له من الذات و الأوصاف و الأحكام ما له سبحانه من غير افتقار إليه؟

٣ ـ إنّ تجويز الاستيلاد عليه سبحانه يستلزم جواز الفعل التدريجي عليه، و هو يستلزم دخوله تحت ناموس المادّة و الحركة و هو خلف، بل يقع ما شاء دفعة واحدة من غير مهلة و لا تدريج.

و الدقّة في الآيتين التاليتين يفيد كل ما ذكرنا، قال سبحانه:

﴿ وَ قَالُوا اتَّخَذَ اللهُ وَلَداً سُبْحَانَهُ بَلْ لَهُ مَا فِي السَّمٰوَاتِ وَ الأرْضِ كُلٌّ لَهُ قَانِتُونَ بَدِيعُ السَّمٰوَاتِ وَ الأرْضِ وَ إذا قَضَى أَمْراً فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾(البقرة/ ١١٦و١١٧).

فقوله سبحانه **﴿اتَّخَذَ اللّهُ وَلَداً﴾** إشارة إلى الأمر الأوّل.

و قوله سبحانه: **﴿له ما في السموات و الأرض كلّ له قانتون﴾**، إشارة إلى الأمر الثاني.

و قوله سبحانه: **﴿بديع السموات و الأرض إذا قضى ...﴾**، إشارة إلى الأمر الثالث[2].

---

(١) تقدمت أدلة استحالة كونه جسماً أو جسمانياً و ما يستتبعانه من الزمان و المكان و الحركة.

(٢) لاحظ الميزان: ج ٣، ص ٢٨٧.

إنَّ القرآن الكريم يفنّد مزعمة «التثليث» ببراهين عقليّة أُخرى، فمن أراد الوقوف على الآيات الواردة في هذا المجال و تفسيرها، فليرجع إلى الموسوعات القرآنية

المائة و التاسع و العشرون: «الواسع»

قدورد لفظ الواسع في الذكر الحكيم ٩ مرّات و وقع وصفاً له سبحانه في موارد ثمانية.

قال سبحانه: ﴿ **فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ إِنَّ اللهَ وٰاسِعٌ عَلِيمٌ**﴾(البقرة/ ١١٥).

وقال سبحانه: ﴿ **وَاللهُ يُؤْتِى مُلْكَهُ مَنْ يَشٰاءُ وَ اللهُ وٰاسِعٌ عَلِيمٌ**﴾(البقرة/ ٢٤٧).

و قال سبحانه: ﴿**ذٰلِكَ فَضْلُ اللهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشٰاءُ وَ اللهُ وٰاسِعٌ عَلِيمٌ**﴾(المائدة/ ٥٤).

و قال سبحانه: ﴿**إِنَّ رَبَّكَ وٰاسِعُ المَغْفِرَةِ هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الأَرْضِ**﴾(النجم/ ٣٢).

أمّا معناه فقدقال ابن فارس: هو كلمة تدل على خلاف الضيق و العسر، و الوسع: الغنى، و الله الواسع أي الغني، و الوسع: الجدة(الطاقة).

أقول: لاشكّ إنّ الوسع خلاف الضيق و يختلف متعلّقه حسب المقامات.

ففي ما يقول سبحانه: ﴿**فأينما تولّو فثمّ وجه الله**﴾ ثمّ يعلّله انّ الله واسع عليم يتبادر منه سعة وجوده و حضوره في جميع الأمكنة، فأينما يولّي الإنسان وجهه فقدتوجّه إلى الله سبحانه، كما أنّه يتبادر منه في الموارد التالية سعة وصفه و فعله:

قال سبحانه: ﴿**وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ عِلْماً**﴾(طه/ ٩٨) و ﴿**اَحٰاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْماً**﴾(الطلاق/ ١٢) و ﴿ **رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ**﴾(الأعراف/ ١٥٦) فَاللهُ سُبْحٰانَهُ

واسع الوجود و الذات، واسع الفعل، فلايحدّ ذاته شيء، كما لايحدّ وصفه شيء، و لايحد فعله شيء.

المائة و الثلاثون: «الوالي»

قدورد لفظ «وال» في الذكر الحكيم مرّة واحدة و وقع وصفاً له سبحانه.

قال سبحانه: ﴿ وَ إِذَا أَرَادَ اللهُ بِقَوم سُوءاً فَلامَرَدَّ لَهُ وَ مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ﴾(الرعد/ ١١).

و هو مأخوذ من الولي بمعنى القرب و قدتقدّم تفسيره عند البحث عن اسم المولى.

و ذكرنا كيفيّة اشتقاق سائر المعاني منه، و قلنا: إنّ قرب إنسان من إنسان يحدث أولويّة أحدهما بالنسبة إلى الآخر، و إنَّ المولى و الولي و الوالي بمعنى واحد أي القائم بالأمر، و على هذا فالمراد من الوالي هو متولّي الأمر، و إذا أراد الله بقوم سوءاً فلامردّ له و ما لهم من دونه من وال أي من ولي يباشر أمرهم، و يدفع عنهم البلاء، وبعبارة أُخرى فإذا لم يكن لهم من وال يلي أمرهم إلاّ الله سبحانه لم يكن هناك أحد يردّ ما أراد الله بهم من سوء.

المائة و الواحد و الثلاثون: «الودود»

قدورد لفظ «الودود» في الذكر الحكيم مرّتين و وقعا وصفاً له سبحانه.

وقال سبحانه: ﴿وَ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي رَحِيمٌ وَدُودٌ﴾(هود/ ٩٠).

وقال سبحانه: ﴿ إِنَّهُ هُوَ يُبْدِئُ وَيُعِيدُ *وَهُوَ الغَفُورُالوَدُودُ﴾(البروج/ ١٣و١٤).

و أمّا معناه فقدذكر ابن فارس: إنّه يدلّ على المحبّة.

«والودود» على وزن فعول، أمّا بمعنى المفعول فيرجع معناه أنّه سبحانه محبوب للأولياء و المؤمنين، أو بمعنى الفاعل كـ «غفور» بمعنى «غافر» و يرجع معناه إلى أنّه سبحانه يودّ عباده الصالحين و يحبّهم، و المناسب لإسم الرحيم كونه بمعنى الفاعل كما هو المناسب أيضاً لإسم الغفور و قدعرفت اقترانه في الآيتين بالإسمين.

و أمّا حظّ العبد من ذلك الاسم فله أن يتّسم باسمه فيكتسب ودّاً بين الناس بالأعمال الصالحة.

قال سبحانه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمٰنُ وُدّاً﴾(مريم/ ٩٦).

المائة و الثاني و الثلاثون: «الوكيل»

قدورد لفظ الوكيل في الذكر الحكيم ٢٤ مرّة و وقع وصفاً له سبحانه في ١٤ مورد.

قال سبحانه: ﴿وَ قَالُوا حَسْبُنَا اللهُ وَ نِعْمَ الْوَكِيلُ﴾(آل عمران/ ١٧٣).

وقال سبحانه: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾(الأنعام/ ١٠٢).

و قال سبحانه: ﴿وَ لِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ وَ كَفَىٰ بِاللهِ وَكِيلاً﴾(النساء/ ١٣٢).

وقال سبحانه: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ وَكِيلاً﴾(الأسراء/ ٦٥).

إلى غير ذلك من الآيات الوارد فيها هذا الإسم.

و أمّا معناه فقدقال «ابن فارس»: فهو في الأصل يدل على اعتماد غيرك في أمرك، و سمّي الوكيل وكيلاً لأنّه يوكل إليه الأمر، و قال «الراغب»: التوكيل أن تعتمد

على غيرك و تجعله نائباً عنك، و الوكيل فعيل بمعنى مفعول.

قال تعالى و كفى بالله وكيلاً أي اكتف به أن يتولّىٰ أمرك و يتوكّل لك.

ثُمَّ إنّ كونه سبحانه وكيلاً ليس بمعنى كونه نائباً عن العباد في الأفعال و لابمعنى الاعتماد عليه، بل هو معنى أقوىٰ و أشدّ من ذلك و هو إيكال الأمر إليه لكونه سبحانه وحده كافياً في إنجاز الأمر.

قال سبحانه ناقلاً عن لسان الأولياء: ﴿وَ قَالُوا حَسْبُنَا اللهُ وَ نِعْمَ الْوَكِيلُ﴾(آل عمران/ ١٧٣).

ثُمَّ إنّه ربّما يستعمل ببعض المناسبات في معنى الحفيظ.

قال سبحانه: ﴿اللهُ حَفِيظٌ عَلَيْهِمْ وَ مَا اَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ﴾(الشورى/ ۶)، كما أنّه ربّما يستعمل في المسيطر.

قال سبحانه: ﴿وَ مَنْ ضَلَّ فَاِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَ مَا اَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ﴾(الزمر/ ۴۱).

قال العلاّمة الطباطبائي في تفسير قوله: ﴿وَ كَفَىٰ بِرَبِّكَ وَكِيلاً﴾(الاسراء/ ۶۵).

أي قائماً على نفوسهم و أعمالهم، حافظاً لمنافعهم، و متولّياً لأُمورهم، فإنّ الوكيل هو الكافل لأُمور الغير، القائم مقامه في تدبيرها و إدارة رحاها[1].

ثُمَّ إنّ وكالة إنسان لإنسان تقوم بأمرين:

الأوّل: إنصراف الموكّل عن المباشرة إمّا لعجزه و إمّا لصارف آخر.

الثاني: كون الموكول إليه موصوفاً بكمال العلم و القدرة و البراعة و النزاهة عن الخيانة.

---

(١) الميزان ج ١٣، ص ١٥۶.

و أمّا ايكال الإنسان الأُمور إلى الله سبحانه فهو مبني على اعترافه بالعجز بالقيام أوّلاً و كونه عالماً و قادراً و رحيماً ثانياً و هذه الصفات و هذا النحو غير حاصل إلاّ لله سبحانه الحي، فلاجرم أن يكون وكيلاً بمعنى أنّ العباد العارفين يفوّضون أُمورهم إليه.

قال سبحانه: ﴿وَ تَوَكَّلْ عَلىٰ الحَيِّ الَّذِى لاٰيَمُوتُ﴾(الفرقان/ ٥٨).

و قال سبحانه: ﴿وَ مَنْ يَتَوَكَّلْ عَلىٰ اللهِ فَهوَ حَسْبُهُ﴾(الطلاق/ ٣).

ثُمَّ إنّ إيكال الأمر إليه ليس بمعنى عدم القيام بفعل، بل معناه أنّه يجب على العبد بذل ما في مقدرته من الأفعال و الأعمال ثُمَّ إيكال الأمر إليه حتى تصل إلى النتيجة، و لأجل ذلك ورد الأمر بالتوكّل في الحروب و المغازي التي يجب للإنسان بذل ما يملك من النفس و النفيس فيها.

قال سبحانه: ﴿وَ اِذْ غَدَوْتَ مِنْ اَهْلِكَ تُبَوِّىءُ المُؤْمِنِينَ مَقٰاعِدَ لِلْقِتٰالِ وَ اللهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ * اِذْ هَمَّتْ طٰائِفَتٰانِ مِنكُمْ اَنْ تَفْشَلاٰ وَ اللهُ وَلِيُّهُمٰا وَ عَلىٰ اللهِ فَلْيَتَوَكَّلِ المُؤْمِنُونَ﴾(آل عمران/ ١٢١ و ١٢٢).

المائة و الثالث و الثلاثون: «الولي»

قدورد هذا اللفظ في الذكر الحكيم مضافاً و غير مضاف ٤٤ مرّة و وقع وصفاً له سبحانه ٣٥ مرّة منطوقاً و مفهوماً.

قال سبحانه: ﴿وَ كَفىٰ بِاللهِ وَلِيّاً وَ كَفىٰ بِاللهِ نَصِيراً﴾(النساء/ ٤٥). هذا على وجه المنطوق.

و أمّا على وجه المفهوم فقدقال سبحانه: ﴿مٰا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَ لاٰشَفِيعٍ﴾(السجدة/ ٤).

و قدمضى معنى «الولي» عند البحث عن اسم «المولى» فلاحظ.

المائة و الرابع و الثلاثون: «الوهّاب»

قدورد لفظ «الوهّاب» في الذكر الحكيم ٣ مرّات.

قال سبحانه: ﴿ وَهَبْ لَنا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ اَنْتَ الوَهّابُ﴾(آل عمران/ ٨).

و قال سبحانه: ﴿ أَمْ عِنْدَهُمْ خَزائِنُ رَحْمَةِ رَبِّكَ العزِيزِ الوَهّابِ﴾(ص/ ٩).

و قال سبحانه: ﴿ وَهَبْ لِى مُلْكاً لايَنْبَغِى لأحَدٍ مِنْ بَعْدِى إِنَّكَ اَنْتَ الوَهّابُ﴾(ص/ ٣٥).

قال الراغب: و اللفظ من الهبة و هي أن تجعل ملكك لغيرك بغير عوض.

قال تعالى: ﴿وَ وَهَبْنا لَهُ إِسْحاقَ﴾(الأنعام/ ٨٤)و(الأنبياء/ ٧٢)، ﴿الحَمْدُ للهِ الَّذِى وَهَبَ لِى عَلَى الكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَ إِسْحَاقَ﴾(إبراهيم/ ٣٩) ويوصف الله بالواهب و الوهّاب بمعنى أنّه يعطي كلّاً على استحقاقه.

إنّ الهبة لها ركنان: الأوّل التمليك، و الآخر كونه بغير عوض و هو فعل لله سبحانه على الحقيقة لأنّه مالك الملك و الملكوت بإيجاده، و أمّا غيره فإنّما يملك بتمليك منه و ملكيته في طول ملكيته سبحانه. هذا حال الركن الأوّل.

و أمّا الركن الثاني ، فلا يتّفق أن يهب الإنسان و لايطلب عوضاً و على الأقل المدح في العاجل و الثواب في الآجل، أو لإرضاء العواطف الإنسانية.

نعم هو صادق في حقّه سبحانه الغني عن كلّ شيء.

قال سبحانه: ﴿ قُلْ ما يَعْبَؤُا بِكُمْ رَبِّى لَوْلاَ دُعاؤُكُمْ فَقَدْ كَذَّبْتُمْ فَسَوفَ يَكُونُ لِزاماً﴾(الفرقان/ ٧٧).

و أمّا حظ العبد من هذا الاسم فهو أن لايعتمد على الدنيا و ما فيها، و يهب ما يملك على النحو الذي أمر به الذكر الحكيم و قال سبحانه: ﴿الَّذِينَ إِذا اَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَ لَمْ يَقْتُرُوا وَ كانَ بَيْنَ ذٰلِكَ قِواماً﴾(الفرقان/ ٦٧).

حرف الهاء

المائة و الخامس و الثلاثون: «الهادي»

و قدورد لفظ الهادي في القرآن الكريم ١٠ مرّات و وقع وصفاً له سبحانه في موردين:

قال سبحانه: ﴿وَ إِنَّ اللهَ لَهَادِ الَّذِينَ آمَنُوا إِلىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾(الحج/ ٥٤).

و قال سبحانه: ﴿وَ كَفىٰ بِرَبِّكَ هادِياً وَ نَصِيراً﴾(الفرقان/ ٣١).

و ربّما يستفاد من بعض الآيات عن طريق المفهوم مثل قوله سبحانه: ﴿وَ مَنْ يُضْلِلِ اللهُ فَمٰا لَهُ مِنْ هٰادٍ﴾(الرعد/ ٣٣)و غيره.

إنّ الهداية الإلهية من المسائل الهامّة التي اهتمّ بها القرآن اهتماماً بالغاً.

و ربّما يتبادر في بادىء النظر منها التعارض و التخالف، و مبدأ هذا هو الاكتفاء بآية واحدة و الغض عن سائر الآيات الواردة في الكتاب العزيز، فلاتحل عقدة هذه المسألة و أمثالها إلاّ بجمع الآيات في مورد واحد و استنطاقها حتى يشهد بعضها على بعض، و لأجل أهمّيّة هذه المسألة نفيض الكلام فيها على وجه الاختصار حتى يظهر معنى قوله سبحانه: ﴿وَ إِنَّ اللهَ لَهٰادِ الَّذِينَ آمَنُوا إِلىٰ صِرٰاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾.

ما معنى كون الهداية و الضلالة بيده سبحانه؟

دلّت الآيات القرآنية على أنَّ الهداية و الضلالة بيده سبحانه، فهو يضلّ من يشاء و يهدي من يشاء. و قدوقع بعض الناس في شبهة الجبر و قالوا: إذا كان أمر الهداية مرتبطاً بمشيئته، فلايكون للعبد دور لا في الهداية و لا في الضلالة، فالضال يعصي بلااختيار، و المهتدي يطيع كذلك و هذا بالجبر، أشبه منه بالاختيار.

قال سبحانه: ﴿وَ مٰا أَرْسَلْنٰا مِنْ رَسُولٍ إِلاّٰ بِلِسٰانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللّٰهُ مَنْ يَشٰاءُ وَ يَهْدِي مَنْ يَشٰاءُ وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾(إبراهيم/ ۴).

و قال سبحانه: ﴿وَ لَوْ شٰاءَ اللّٰهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وٰاحِدَةً وَ لٰكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشٰاءُ وَ يَهْدِي مَنْ يَشٰاءُ وَ لَتُسْأَلُنَّ عَمّٰا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾(النحل/ ۹۳).

و قال سبحانه: ﴿أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَناً فَإِنَّ اللّٰهَ يُضِلُّ مَنْ يَشٰاءُ وَ يَهْدِي مَنْ يَشٰاءُ فَلاٰ تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرٰاتٍ إِنَّ اللّٰهَ عَلِيمٌ بِمٰا يَصْنَعُونَ﴾(فاطر/ ۸).

و لنا نقاش و جواب، فنقول: إنّ تحليل أمر الهداية و الضلالة الذي ورد في القرآن الكريم من المسائل الدقيقة المتشعّبة الأبحاث و لايقف على المحصّل من الآيات إلاّ من فسّرها عن طريق التفسير الموضوعي، بمعنى جمع كل ما ورد في هذين المجالين في مقام واحد، ثم تفسير المجموع باتّخاذ البعض قرينة على البعض الآخر. و بما أنَّ هذا المنهج من البحث لا يناسب المقام ، نكتفي بما تمسّك به الجبريّون في المقام من الآيات لإثبات الجبر، و بتفسيرها و تحليلها يسقط أهم ما تسلّحوا به من العصور الأُولى.

حقيقة الجواب تتّضح في التفريق بين الهداية العامّة التي عليها تبتنى مسألة الجبر و الإختيار، و الهداية الخاصّة التي لاتمت إلى هذه المسألة بصلة.

الهداية العامّة

الهداية العامّة من الله سبحانه تعمّ كل الموجودات عاقلها و غير عاقلها، و هي على قسمين:

أ ـ الهداية العامة التكوينيّة: و المراد منها خلق كل شيء و تجهيزه بما يهديه إلى الغاية التي خلق لها، قال سبحانه حاكياً كلام النبي موسى (عليه السلام): ﴿رَبُّنَا الَّذِى أَعْطىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ﴾(طه/ ٥٠).

و منح كلّ موجود إمكانية توصله إلى الكمال، فالنبات مجهّز بأدقّ الأجهزة التي توصله في ظروف خاصة إلى تفتّح طاقاته؛ فالحبّة المستورة تحت الأرض ترعاها أجهزة داخلية و عوامل خارجية كالماء و النور إلى أن تصير شجرة مثمرة معطاءة. و مثله الحيوان و الإنسان، فهذه الهداية عامّة لجميع الأشياء ليس فيها تبعيض و تمييز.

قال سبحانه: ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الأَعْلىٰ * الَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ * وَ الَّذِى قَدَّرَ فَهَدى﴾(الأعلى/ ١ـ٣).

و قال سبحانه: ﴿أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ * وَ لِسٰاناً وَ شَفَتَيْنِ * وَ هَدَيْنٰاهُ النَّجْدَيْنِ﴾(البلد/ ٨ـ١٠).

و قال سبحانه: ﴿وَ نَفْسٍ وَ مٰا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهٰا فُجُورَهٰا وَ تَقْوَايهٰا﴾(الشمس/ ٧و٨).

إلى غير ذلك من الآيات الواردة حول الهداية التكوينية التي ترجع حقيقتها إلى الهداية النابعة من حاق ذات الشيء بما أودع الله فيه من الأجهزة و الإلهامات التي توصله إلى الغاية المنشودة و الطريق المَهْيع، من غير فرق بين المؤمن و الكافر. قال سبحانه: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللهِ الَّتِى فَطَرَ النّٰاسَ عَلَيْهٰا لاٰتَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لٰكِنَ أَكْثَرَ النّٰاسِ لاٰيَعْلَمُونَ﴾(الروم/ ٣٠).

فهذا الفيض الإلهي الذي يأخذ بيد كل ممكن في النظام، عام لايختص بموجود دون موجود، غير أنّ كيفية الهداية و الأجهزة الهادية لكل موجود تختلف حسب اختلاف درجات وجوده. و قد أسماه سبحانه في بعض الموجودات«الوحي» و قال سبحانه: ﴿وَ أَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِى مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتاً وَ مِنَ الشَّجَرِ وَ مِمَّا يَعْرِشُونَ * ثُمَّ كُلِى مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِى سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلاً يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِى ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾(النحل/ ٦٨و٦٩).

و من الهداية التكوينية في الإنسان العقل الموهوب له، الذي يرشده إلى معالم الخير و الصلاح، و ما ورد في الذكر الحكيم من الآيات الحاثّة على التعقّل و التفكّر و التدبّر خير دليل على وجود هذه الهداية العامّة في أفراد الإنسان و إن كان قسم منه لايستضيئ بنور العقل و لايهتدي بالتفكّر و التدبّر.

ب ـ الهداية العامّة التشريعية: إذا كانت الهداية التكوينية العامّة أمراً نابعاً من ذات الشيء بما أودع الله فيه من أجهزة تسوقه إلى الخير و الكمال، فالهداية التشريعية العامّة عبارة عن الهداية الشاملة للموجود العاقل المدرك، المفاضة عليه بتوسّط عوامل خارجة عن ذاته، و ذلك كالأنبياء و الرسل و الكتب السماوية و أوصياء الرسل و خلفائهم و العلماء و المصلحين و غير ذلك من أدوات الهداية التشريعية العامّة التي تعمّ جميع المكلّفين. قال سبحانه: ﴿وَ إِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلاَّ خَلاَ فِيهَا نَذِيرٌ﴾(فاطر/ ٢٤).

و قال سبحانه: ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالبَيِّنَاتِ وَ أَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَ الْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالقِسْطِ﴾(الحديد/ ٢٥).

و قال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِى الأَمْرِ مِنكُم﴾(النساء/ ٥٩).

و قال سبحانه: ﴿وَ مٰا أَرْسَلْنٰا قَبْلَكَ إِلاّٰ رِجٰالاً نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاٰ تَعْلَمُونَ﴾(الأنبياء/ ٧). و أهل الذكر في المجتمع اليهودي هم الأحبار، و المجتمع المسيحي هم الرُّهبان.

إلى غير ذلك من الآيات الواردة في القرآن الكريم التي تشير إلى أنّه سبحانه هدى الإنسان ببعث الرسل، و إنزال الكتب، و دعوته إلى إطاعة أُولي الأمر و الرجوع إلى أهل الذكر.

قال سبحانه مصرّحاً بأنّ النبي الأكرم(صلى الله عليه و آله) هو الهادي لجميع أُمّته: ﴿وَ إِنَّكَ لَتَهْدِي إِلىٰ صِرٰاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾(الشورى/ ٥٢).

و قال سبحانه في هداية القرآن إلى الطريق الأقوم: ﴿إِنَّ هٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾(الأسراء/ ٩).

هذا، و إنّ مقتضى الحِكْمَة الإلهية أن يعمّ هذا القسم من الهداية العامّة جميع البشر، و لايختصّ بجيل دون جيل و لاطائفة دون طائفة.

و الهداية العامّة بكلا قسميها في مورد الإنسان، ملاك الجبر و الإختيار، فلو عمّت هدايته التكوينية و التشريعية في خصوص الإنسان كل فرد منه لارتفع الجبر، و ساد الإختيار، لأنّ لكل إنسان أن يهتدي بعقله و ما حَفَّهُ سبحانه به من عوامل الهداية من الأنبياء و الرسل و المزامير و الكتب و غير ذلك.

و لو كانت الهداية المذكورة خاصّة بأُناس دون آخرين، و أنّه سبحانه هدى أُمّة و لم يهدِ أُخرى، لكان لتوّهم الجبر مجال و هو وَهْم واهٍ، كيف و قدقال سبحانه: ﴿وَ مٰا كُنّٰا مُعَذِّبِينَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾(الأسراء/ ١٥). و قال سبحانه: ﴿وَ مٰا كٰانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرىٰ حَتّٰى يَبْعَثَ فِي أُمِّهٰا رَسُولاً﴾(القصص/ ٥٩). و غير ذلك من الآيات التي تدلّ على أنّ نزول العذاب كان بعد بعث الرسول و شمول الهداية العامّة للمُعَذّبين و الهالكين، و بالتالي يدلّ على أنّ من لم تبلغه تلك الهداية لايكون مسؤولاً إلاّ بمقدار ما يدلّ عليه عقله و يرشده إليه لبّه.

الهداية الخاصّة

و هناك هداية خاصّة تختصّ بجملة من الأفراد الذين استضاءوابنور الهداية العامّة تكوينها و تشريعها، فتشملهم العناية الخاصّة منه سبحانه.

و معنى هذه الهداية هو تسديدهم في مزالق الحياة إلى سبل النجاة، و توفيقهم للتزوّد بصالح الأعمال، و يكون معنى الإضلال في هذه المرحلة هو منعهم من هذه المواهب، و خذلانهم في الحياة، و يدلّ على ذلك(إنّ هذه الهداية خاصة لمن استفاد من الهداية الأُولى)، قوله سبحانه: ﴿إِنَّ اللهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أَنَابَ﴾(الرعد/ ٢٧). فعلّق الهداية على من اتّصف بالإنابة و التوجّه إلى الله سبحانه.

و قال سبحانه: ﴿اللهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ﴾(الشورى/ ١٣).

و قال سبحانه: ﴿وَ الَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَ إِنَّ اللهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾(العنكبوت/ ٢٩). فمن أراد وجه الله سبحانه يمدّه بالهداية إلى سبله.

و قال سبحانه: ﴿وَ الَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدىً﴾(محمد/ ١٧).

و قال سبحانه: ﴿إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَ زِدْنَاهُمْ هُدىً * وَ رَبَطْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمٰوَاتِ وَ الْأَرْضِ لَنْ نَدْعُوَا مِنْ دُونِهِ إِلٰهاً لَقَدْ قُلْنَا إِذاً شَطَطاً﴾(الكهف/ ١٣و١٤).

و كما أنّه علّق الهداية هنا على من جعل نفسه في مهب العناية الخاصّة، علّق الضلالة في كثير من الآيات على صفات تشعر باستحقاقه الضلال و الحرمان من الهداية الخاصّة.

قال سبحانه: ﴿وَ اللهُ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾(الجمعة/ ٥).

و قال سبحانه: ﴿وَ يُضِلُّ اللهُ الظَّالِمِينَ وَ يَفْعَلُ اللهُ مَا يَشَاءُ﴾(إبراهيم/ ٢٧).

و قال سبحانه: ﴿وَ مٰا يُضِلُّ بِهِ إِلاّٰ الفَاسِقِينَ﴾(البقرة/ ٢٦).

و قال سبحانه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَ ظَلَمُوا لَمْ يَكُنِ اللهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَ لاٰ لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقاً * إِلاّٰ طَرِيقَ جَهَنَّمَ﴾(النساء/ ١٦٨و١٦٩).

و قال سبحانه: ﴿ فَلَمّٰا زٰاغُوا أَزٰاغَ اللهُ قُلُوبَهُمْ وَ اللهُ لاٰيَهْدِى القَوْمَ الفٰاسِقِينَ﴾(الصف/ ٥).

فالمراد من الإضلال هو عدم الهداية لأجل عدم استحقاق العناية و التوفيق الخاص، لأنّهم كانوا ظالمين و فاسقين، كافرين و منحرفين عن الحق. و بالمراجعة إلى الآيات الواردة حول الهداية و الضلالة يظهر أنّه سبحانه لم ينسب في كلامه إلى نفسه إضلالاً إلاّ ما كان مسبوقاً بظلم من العبد أو فسق أو كفرٍ أو تكذيب و نظائرها التي استوجبت قطع العناية الخاصّة و حِرمانه منها.

إذا عرفت ما ذكرنا، تقف على أنَّ الهداية العامّة التي بها تناط مسألة الجبر و الإختيار عامّة شاملة لجميع الأفراد، ففي وسع كل إنسان أن يهتدي بهداها. و أمّا الهداية الخاصة و العِناية الزائدة فتختصّ بطائفة المنيبين و المستفيدين من الهداية الأُولى. فما جاء في كلام المستدل من الآيات من تعليق الهداية و الضلالة على مشيئته سبحانه ناظرٌ إلى القسم الثاني لا الأوّل.

أمّا القسم الأوّل فلأنّ المشيئة الإلهية تعلّقت على عمومها بكل مكلّف بل بكل إنسان،و أمّا الهداية الثانية فقد تعلّقت مشيئته بشمولها لصنف دون صنف، و لم تكن مشيئته مشيئة جزافية، بل المِلاك في شمولها لصنف خاص هو قابليته لشمول تلك الهداية، لأنّه قد استفاد من الهدايتين التكوينية و التشريعية العامّتين، فاستحقّ بذلك اللطف الزائد.

كما أنَّ عدم شمولها لصنف خاص ما هو إلاّ لأجل اتّصافهم بصفات رديئة لايستحقّون معها تلك العِناية الزائدة.

و لأجل ذلك نرى أنّه سبحانه بعد ما يقول: ﴿فَيُضِلُّ اللهُ مَن يَشاءُ وَ يَهْدِى مَنْ يَشاءُ﴾، يذيّله بقوله: ﴿وَ هُوَ العَزِيزُ الحَكِيمُ﴾(إبراهيم/ ۴)، مشعراً بأنَّ الإضلال و الهداية كانا على وفاق الحكمة، فهذا استحقّ الإضلال و ذاك استحقّ الهداية.

بقي هنا سؤال، و هو إنَّ هناك جملة من الآيات تعرب عن عدم تعلّق مشيئته سبحانه بهداية الكل، قال سبحانه: ﴿وَ لَوْ شاءَ اللهُ لَجَمَعَهُمْ عَلىٰ الهُدىٰ فَلاتَكُونَنَّ مِنَ الجَاهِلِينَ﴾(الأنعام/ ۳۵).

و قال سبحانه: ﴿وَ لَوْ شاءَ اللهُ ما أَشْرَكُوا وَ ما جَعَلْناكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظاً﴾(الأنعام/ ۱۰۷).

و قال سبحانه: ﴿وَ لَوْ شاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً﴾(يونس/ ۹۹).

و قال سبحانه: ﴿وَ عَلَى اللهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَ مِنْهَا جائِرٌ وَ لَوْ شاءَ اللهُ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾(النحل/ ۹).

و قال سبحانه: ﴿وَ لَوْ شِئْنا لَآتَيْنا كُلَّ نَفْسٍ هُداها﴾(السجدة/ ۱۳).

و الجواب: إنَّ هذه الآيات ناظرة إلى الهداية الجبرية بحيث تسلب عن الإنسان الإختيار و الحرية فلايقدر على الطرف المقابل، و لمّا كان مثل هذه الهداية الخارجة عن الإختيار منافياً لحكمته سبحانه، و لايوجب رفع منزلة الإنسان، نفى تَعلُّق مشيئته بها، و إنَّما يُقَدَّرُ الإيمان الذي يستند إلى اختيار المرء، لا إلى الجبر.

* * *

بلغ الكلام هنا صبيحة يوم الثلاثاء ثاني ربيع الأوّل عام ۱۴۱۰هـ ق بيد مؤلّفه «جعفر السبحاني» ابن الفقيه الشيخ «محمد حسين السبحاني» عاملهما الله بلطفه الخفي.

الفهارس

١ـ فهرس الموضوعات

٢ـ فهرس المصـــــادر

فهرس الكتاب

الموضوع	رقم الصفحة

مقدّمة ٣
التفكّر العقلي و الاستدلال المنطقي في الذكر الحكيم ٥
الإختلاف في الأسماء و الصفات سبب تعدّد الديانات ٦
الإنسان يأنس المحاكاة و التشبيه ٧
المشبّهة ٨
المعطّلة ٩
المعطّلة بثوبها الجديد ١٢
بين التشبيه و التعطيل ١٩
الإستدلال بالأقيسة العقلية المنطقية ٢١
مطالعة الكون و آيات وجوده ٢٤
المعرفة عن طريق الوحي ٢٥

المعرفة عن طريق الكشف و الشهود

أسماؤه و صفاته في القرآن الكريم، الفرق بين الإسم و الصفة ٣١
ما هو المختار في الفرق بين أسمائه و صفاته ٣٣

الأسماء و الصفات عند أهل المعرفة

هل الإسم نفس المسمّى أو غيره ٣٥
بيان آخر لوحدة الاسم و المسمّى ٣٩
هل أسماؤه توقيفية أو لا؟ ٤٢
الروايات و توقيفية الأسماء ٤٧
بساطة الذات و كثرة الأسماء ٤٨
بيان آخر لوحدة الصفات ٥٢

الموضوع	رقم الصفحة

تقسيم صفاته إلى الجمالية و الجلالية........ ٥٣

تقسيم صفاته إلى الذاتية و الفعلية........ ٥٥

تعريف آخر للذاتية و الفعلية........ ٥٧

تقسيم صفاته إلى نفسية و إضافية

تقسيم آخر منسوب إلى أهل المعرفة........ ٥٨

تقسيم صفاته إلى الذاتية و الخبرية، تقسيمها إلى صفات اللطف و القهر........ ٥٩

الأسماء العامّة و الخاصّة........ ٦٠

هل الأسم الأعظم من قبيل الألفاظ

صفاته عين ذاته لازائدة عليه........ ٦٣

أدلة القائلين بعينية صفاته مع ذاته........ ٦٦

الإرادة صفة الذات أو صفة الفعل؟ رأي المعتزلة في الإرادة،

الإرادة: الشوق النفساني........ ٧١

الإرادة: هي العزم و الجزم، الإرادة الإمكانية تلازم الحدوث........ ٧٢

الإرادة ملاك الإختيار

هل الإرادة صفة الذات أو صفة الفعل؟........ ٧٤

الإشكال الأوّل: الإرادة أمر تدريجي حادث........ ٧٥

إرادته سبحانه علمه بالذات

إرادته سبحانه ابتهاجه بفعله........ ٧٧

الإرادة: إعمال القدرة

إرادته، كونه مختاراً بالذات........ ٧٨

الموضوع	رقم الصفحة

الإشكال الثاني: الروايات تعد الإرادة من صفات الفعل ٨٠
عصر الإمام الكاظم(عليه السلام) و المذاهب الكلامية ٨٤
الإشكال الثالث: الإرادة يرد عليها النفي و الإثبات ٨٥
الإشكال الرابع: لو كانت الإرادة صفة للذات لزم قدم العالم ٨٧
ما هو المراد من الحدوث الزماني للعالم؟ ٨٩
تكلّمه و كلامه سبحانه ٩٥
نظرية المعتزلة ٩٧
نظرية الحكماء ٩٨
نظرية الأشاعرة ٩٩
أسماؤه في القرآن و السنّة ١٠٥
أسماؤه في أحاديث أهل البيت(عليهم السلام) ١٠٦
أسماؤه سبحانه في أحاديث أهل السنّة ١٠٧
تفسير أسمائه الواردة في القرآن الكريم ١٠٩

حرف الألف، الإله، لفظ الجلالة عربي أو عبري
لفظ الجلالة مشتق أو لا؟ ١١٠
«اللهمّ» مكان «الله» ١١٢
ما هو المقصود من«الإله» في الذكر الحكيم ١١٣
خاتمة المطاف ١٢١

الأحد
الأوّل و الآخر ١٢٦
الأعلىٰ ١٢٨

الموضوع	رقم الصفحة
الأعلم	١٣١
الأكرم	١٣٢
أرحم الراحمين	١٣٣
أحكم الحاكمين	١٣٤
أحسن الخالقين	١٣٥
أسرع الحاسبين، أهل التقوى و أهل المغفرة	١٣٧
الأبقىٰ	١٣٨
الأقرب	١٣٩
الإحاطة القيوميّة لا الإحاطة المكانيّة	١٤٦
ما هو المقصود من الأقربية؟	١٤٩
حرف الباء، البارئ	١٥١
الباطن و الظاهر	١٥٢
البديع	١٥٤
البر	١٥٥
البصير و السميع	١٥٧
تفسير كونه سميعاً و بصيراً	١٦٠
حرف التاء، التوّاب	١٦٥
حرف الجيم، الجبّار	١٦٧
الجبّار: العالي الذي لاينال، الجبّار: العظيم الشأن في الملك	١٦٨
الجبّار: من يصلح الشيء بضرب من القهر	١٦٩

الموضوع	رقم الصفحة

الجامع ١٧٠

حرف الحاء

الحسيب ١٧١
الحفيظ ١٧٢
الحفيّ ١٧٣
الحكيم ١٧٤
الحكيم: المتقن فعله ١٧٧
الحكيم: المنزّه عن فعل ما لاينبغي ١٧٨
ما هو المراد من الحسن و القبح العقليين ١٧٩
العقل النظري و العقل العملي ١٨١
الحكمة العمليّة و قضاياها الواضحة ١٨٢
الإنسان و قوى الخير و الشر ١٨٦
الأُصول الأخلاقية الثابتة، الأُصول الثابتة في الشرائع السماوية ١٨٧
القرآن و كونه سبحانه حكيماً ١٨٨
الحق ١٨٩
توصيف الفعل بالحق، أفعاله سبحانه معلّلة بالأغراض ١٩٤
الحليم ١٩٧
الحميد ١٩٩
الحيّ ٢٠٠
الحياة و مراتبها ٢٠٢

حرف الخاء، الخالق ٢٠٩

الخلاّق، الخبير ٢١٧

الموضوع	رقم الصفحة

الخير ٢١٩

النظرة الأنانية إلى الظواهر.............. ٢٢٠

الشر أمر إنتزاعي قياسي نسبي............. ٢٢٣

المصائب وسيلة لتفجير القابليات............ ٢٢٥

المصائب و البلايا جرس إنذار ٢٢٨

البلايا سبب للعودة إلى الحق................ ٢٣٠

خير الحاكمين ٢٣٢

خير الراحمين، خير الرازقين............... ٢٣٣

خير الغافرين، خير الفاتحين، خير الفاصلين ٢٣٤

خير الماكرين....................... ٢٣٦

خير المنزلين ٢٣٧

خير الناصرين، خير الوارثين............... ٢٣٩

خيرٌ حافظاً ٢٤٠

حرف الذال، ذوانتقـام ٢٤٣

ذو الجلال و الإكرام ٢٤٧

ذو الرحمة، ذو الطول ٢٤٨

ذو العرش ٢٤٩

ذو عقاب، ذو الفضل................. ٢٥٠

ذو القوّة ٢٥١

ذو المعارج ٢٥٢

ذو مغفرة ٢٥٣

الموضوع	رقم الصفحة

حرف الراء، ربّ العــرش ٢٥٥

الرحمن و الرحيم ٢٦٤

الرؤوف ٢٦٨

الرزّاق ٢٦٩

رفيع الدرجات ٢٧٢

الرقيب ٢٧٣

حرف السين، سريع الحساب ٢٧٥

سريع العقاب ٢٧٨

السلام ٢٧٩

حرف الشين، الشاكـر ٢٨٣

الشكور، شديد العقاب ٢٨٥

شديد العذاب، شديد المحال ٢٨٦

الشهيد ٢٨٧

حرف الصاد، الصمد ٢٩١

حرف الظاء، الظـاهـر ٢٩٥

حرف العين، عـالـم الغيـب و الشهـادة

عالم غيب السموات و الأرض، علاّم الغيوب ٢٩٧

الموضوع	رقم الصفحة
العليم	٢٩٨
العلم	٢٩٩
ما هي حقيقة العلم	٣٠١
نماذج من العلم الحضوري	٣٠٣
مفهوم الإنسان الكلّي	٣٠٦
مفهوم الجنس و النوع	٣٠٧
تعريف العلم بوجه آخر	٣١١
علمه سبحانه بذاته	٣١٢
العلم بالذات يستلزم التغاير بين العلم و المعلوم	٣١٤
علمه سبحانه بالأشياء قبل الإيجاد	٣١٦
بسيط الحقيقة كلّ الأشياء	٣٢١
علمه سبحانه بالأشياء بعد الإيجاد، قيام الأشياء به يستلزم علمه بها	٣٢٦
سعة وجوده دليل على علمه بالأشياء	٣٢٨
إتقان المصنوع دليل علمه	٣٣٠
مراتب علمه سبحانه	٣٣٥
القضاء من مراتب علمه	٣٣٨
شمول علمه تعالى للجزئيات	٣٣٩
إثبات علمه سبحانه بالجزئيات	٣٤١
حضور الممكن لدى الواجب في كل حين	
التعبير القرآني الرفيع عن سعة علمه	٣٤٦
دلائل النافين لعلمه سبحانه بالجزئيات	٣٤٧
العلم بالجزئيات يلازم التغيّر في علمه	
العلم بالجزئيات يستلزم الكثرة في الذات	٣٥١
انقلاب الممكن واجباً	

الموضوع	رقم الصفحة

العظيم ٣٥٣

العزيز ٣٥٤

العفو ٣٥٧

العليّ ٣٦٠

حرف الغين، غافر الذنب ٣٦٣

الغالب ٣٦٤

الغفّار ٣٦٥

الغنيّ ٣٦٦

الغفور ٣٦٧

حرف الفاء، الفاطر ٣٦٩

فالق الإصباح ٣٧١

فالق الحبّ و النّوى ٣٧٢

الفتّاح ٣٧٤

حرف القاف، القائم على كل نفس بما كسبت ٣٧٧

قابل التوب، القادر ٣٧٨

القدير ٣٧٩

تعريف القدرة ٣٨٠

دلائل قدرته سبحانه، الفطرة ٣٨٢

الموضوع	رقم الصفحة

مطـــالعـــة النظـــام الكـــونـــي
معطي الكمال لايكون فاقداً له ٣٨٣
سعة قدرته لكلّ شيء ٣٨٤
تحليل القول بعموم القدرة الإلهية ٣٨٦
عدم قدرته على فعل القبيح ٣٨٩
عدم قدرته على خلاف معلومه ٣٩٠
عدم قدرته تعالى على مثل مقدور العبد ٣٩٢
عدم قدرته تعالى على عين مقدور العبد ٣٩٤
سعة القدرة بمعنيين ٣٩٦
القاهر ٤٠٢
القهّار ٤٠٣
القدّوس ٤٠٦
القريب، القويّ ٤٠٨
القيّوم ٤١٠

حرف الكاف، الكافـي، الكبير ٤١٣
الكريم ٤١٥

حرف اللام، اللطيـف ٤١٧
كلام في رؤيته سبحانه ٤٢٠
ما هي حقيقة الرؤية؟ ٤٢١
تقرير أدلة المنكرين بوجوه أربعة ٤٢٢

الموضوع	رقم الصفحة

القرآن يتلقّى الرؤية أمراً منكراً ٤٢٤
أدلة القائلين بالرؤية ٤٢٦
كلام لصاحب الكشّاف ٤٣٦
الرؤية القلبية ٤٣٩

حرف الميم، المؤمن ٤٤٣
مالك الملك ٤٤٤
مالك يوم الدين ٤٤٩
المبين ٤٥١
المتَعال ٤٥٣
المتكبّر ٤٥٤
المتين ٤٥٦
المجيب، المجيد ٤٥٧
المحيط ٤٥٨
المحيي ٤٥٩
المستعان ٤٦٠
المصوّر ٤٦١
المقتدر ٤٦٤
المقيت ٤٦٤
الملك ٤٦٥
المولى ٤٦٦
المهيمن ٤٦٩

الموضوع	رقم الصفحة

حرف النون، النصير ٤٧١
النور ٤٧٢

حرف الواو، الواحد ٤٧٥
معنى كونه واحداً ٤٧٧
أدلّة الوحدانية، التعدّد يستلزم التركيب ٤٧٩
الوجود اللامتناهي لايقبل التعدّد ٤٨٠
صرف الوجد لايتثنّى و لايتكرّر ٤٨٣
خرافة التثليث: الأب و الابن و روح القدس ٤٨٥
تسرّب خرافة التثليث إلى النصرانية ٤٨٨
القرآن و نفي التثليث ٤٩٠
الواسع ٤٩٢
الوالي، الودود ٤٩٣
الوكيل ٤٩٤
الولي ٤٩٦
الوهّاب ٤٩٧

حرف الهاء، الهادي ٤٩٩
ما معنى كون الهداية و الضلالة بيده سبحانه ٥٠٠
الهداية العامة ٥٠١
الهداية الخاصّة ٥٠٤

فهرس المصادر و المراجع
بعد القرآن الكريم

١ ـ **الإبانة**: الأشعري: أبو الحسن(٢٦٠ ـ ٣٢٤ هـ) طبع الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة ـ ١٩٧٠م.

٢ـ **الإحتجاج**: الطبرسي: أبو منصور أحمد بن علي ـ من أعلام القرن السادس ـ طبع الأعلمي، بيروت ـ ١٤٠٣هـ.

٣ ـ **الإرشاد**: الشيخ المفيد: محمد بن محمد بن لقمان(٣٣٦ ـ ٤١٣هـ) طبع قم ـ ١٤٠٢هـ.

٤ ـ **إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين**: جمال الدين الفاضل المقداد (ت٨٢٦ هـ) طبع مكتبة المرعشي ـ١٤٠٥هـ.

٥ ـ **أسرار الحكم**: الحكيم السبزواري (١٢١٤ ـ ١٢٨٩هـ) الطبع الحجري.

٦ـ **الأسفار**: صدر المتألهين: صدر الدين محمد الشيرازي (٩٧٩ـ ١٠٥٠هـ) طبع مكتبة المصطفوي ـ قم.

٧ـ **الإقتصاد الهادي إلى سبيل الرشاد**: الشيخ الطوسي(٣٨٥ـ٤٦٠هـ) طبع طهران.

٨ ـ **الله خالق الكون**: جعفر الهادي، دار الأضواء، بيروت ـ ١٤٠٦هـ.

٩ ـ **الله يتجلّى في عصر العلم**: بول كلارنس ابرسوله، طبع بيروت.

١٠ ـ **الإلهيات**: الشيخ حسن محمد مكي العاملي من محاضرات الأُستاذ الشيخ جعفر السبحاني، الدار الإسلاميّة، بيروت ـ ١٤١٠هـ.

١١ ـ **الأمالي**: الطوسي: محمد بن الحسن (٣٨٥ ـ ٤٦٠هـ) مؤسسة الوفاء، بيروت ـ ١٤٠١هـ.

١٢ ـ **أنوار الملكوت في شرح الياقوت**: العلاّمة الحلي (٦٤٨ ـ ٧٢٦هـ) طبع إيران.

١٣ ـ **أوائل المقالات**: الشيخ المفيد: محمد بن محمد بن لقمان(٣٣٦ ـ ٤١٣هـ) تبريز ـ مكتبة حقيقت.

١٤ ـ **بحار الأنوار**: المجلسي: محمد باقر (١٠٣٧ـ ١١١٠هـ)، مؤسسة الوفاء ـ بيروت ـ ١٤٠٣هـ.

١٥ ـ **بحوث في الملل و النحل**: السبحاني: جعفر بن محمد حسين(١٣٤٧هـ مؤلف هذا الكتاب) مطبعة الخيام، قم ـ ١٤٠٨هـ.

١٦ ـ **تاريخ دمشق**: ابن عساكر: أبو القاسم علي بن الحسن الدمشقي(٥٠٠ ـ ٥٧١هـ) طبع دار التعارف، بيروت.

١٧ ـ **تأويل مختلف الحديث**: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة(٢١٢ ـ ٢٧٦هـ)، دار الجيل، بيروت ـ ١٣٩٣هـ.

١٨ ـ **التبصير في الدين**: الإسفرايني: أبو المظفر(ت ٤٧١هـ) بيروت ١٤٠٣هـ.

١٩ ـ **تبيين كذب المفتري**: ابن عساكر: أبو القاسم علي بن الحسن الدمشقي(٥٠٠ ـ ٥٧١هـ) دار الكتاب العربي، بيروت ـ ١٤٠٤هـ.

٢٠ ـ **تصحيح الإعتقاد**: الشيخ المفيد: محمد بن محمد بن لقمان(٣٣٦ـ٤١٣هـ) تبريز، مكتبة حقيقت .

٢١ ـ **التوحيد**: الصدوق: محمد بن بابويه(٣٠٦ ـ ٣٨١ هـ) طهران ــ طبع مكتبة الصدوق .

٢٢ ـ **درر الفوائد**: الشيخ محمد تقي الآملي (١٣٠٤ــ١٣٨٩هـ) قم ــ طبع مؤسسة إسماعيليان .

٢٣ ـ **الرجال**: الكشي: أبو عمرو ـ من علماء القرن الرابع ـ كربلاء، العراق، مؤسسة الأعلمي .

٢٤ ـ **رحلة ابن بطوطة**: ابن بطوطة، دار الكتب العلمية ، بيروت ـ لبنان ـ ١٤٠٧هـ .

٢٥ ـ **سرمايهٔ ايمان**: عبد الرزاق اللاهيجي ،طبع حجر ـ ١٣١٠هـ، إيران .

٢٦ ـ **السلفية مرحلة زمينة مباركة لامذهب اسلامي**: الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي السوري .

٢٧ ـ **السنة**: أحمد بن حنبل (ت ٢٤٢هـ) دار الكتب العلمية ، بيروت ـ لبنان ١٤٠٥هـ .

٢٨ ـ **السيرة النبوية**: ابن هشام(ت ٢١٣هــ أو ٢١٨هــ) دار إحياء التراث العربي، بيروت .

٢٩ ـ **شرح الأسماء الحسنى**: السيد حسين الهمداني المعاصر.

٣٠ ـ **شرح الأسماء الحسنى**: الحكيم السبزواري (١٢١٤ـ١٢٨٩هـ) .

٣١ ـ **شرح الأصول الخمسة**: عبد الجبار القاضي المعتزلي(ت٤١٥ هـ) طبع مصر.

٣٢ـ **شرح التجريد**: علاء الدين القوشجي، الطبع الحجري، تبريز ـ ١٣٠٧ هـ.

٣٣ـ **شرح المقاصد**: سعد الدين التفتازاني (ت٧٩٢هـ) طبع مصر.

٣٤ـ **شرح المنظومة**: الحكيم السبزواري، طبع حجر، طهران.

٣٥ـ **شرح المواقف**: السيد الشريف: علي بن محمد الجرجاني(ت ٨١٦هـ) مطبعة السعادة مصر ـ ١٣٢٥هـ.

٣٦ـ **الصحيح**: الترمذي: أبو عيسى محمد بن عيسى بن سوره(٢٠٩ـ٢٧٩هـ) طبع دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٣٧ ـ **العقائد**: الصدوق: محمد بن علي بن بابويه(٣٠٦ـ٣٨١هـ) إيران مطبعة آفتاب ـ ١٣٧١هـ.

٣٨ ـ **على اطلال المذهب المادي**: فريد وجدي في أربعة أجزاء ـ طبع مصر.

٣٩ ـ**علاقة الإثبات و التفويض**: الدكتور رضا بن نعسان معطي، مكة المكرمة ـ ١٤٠١ هـ.

٤٠ـ **العمدة**: ابن البطريق: يحيى بن الحسن الأسدي الحلي(٥٣٣ـ٦٠٠هـ) مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ ١٤٠٧هـ.

٤١ـ**غاية المرام**: السيد هاشم بن سليمان بن إسماعيل البحراني(ت١١٠٧هـ) طبعة حجر ـ ١٢٧٢هـ.

٤٢ـ **الغدير**: الأميني: عبد الحسين(١٣٢٠ـ١٣٩٠هـ)، ١١جزء، بيروت ١٣٨٧هـ.

٤٣ ـ **فتح الباري**: ابن حجر: شهاب الدين أحمد العسقلاني(ت٨٥٢هـ)، إحياء التراث العربي ـ بيروت.

٤٤ ـ **الفرائد**: الشيخ الأنصاري (١٢١٢ ـ ١٢٨١هـ)، الطبع الحجري ـ ايران.

٤٥ ـ **قصة الحضارة**: ول وايريل ديورانت، دار الجيل، بيروت ـ ١٤٠٨هـ.

٤٦ ـ **قواعد المرام في علم الكلام**: الشيخ ميثم بن علي البحراني (٦٣٦ـ٦٩٩هـ) تحقيق الأشكوري، طبع مكتبة المرعشي ـ ١٤٠٦هـ.

٤٧ ـ **كاشف الأسماء في شرح الأسماء الحسنى**: السيد عماد الدين (ت ١١١٠هـ) الطبع الحجري.

٤٨ ـ **الكافي**: الكليني: محمد بن يعقوب (ت٣٢٩هـ) طهران، ٨ أجزاء ١٣٨٨هـ.

٤٩ ـ **الكشّاف**: الزمخشري: أبو القاسم جار الله محمود بن عمر (٤٦٧ ـ ٥٣٨هـ) دار المعرفة، بيروت ـ لبنان.

٥٠ ـ **كشف الفوائد**: العلامة الحلّي: الحسن بن يوسف بن مطهر (٦٤٨ـ٧٢٦هـ) الطبع الحجري.

٥١ ـ **كشف المراد في شرح تجريد الإعتقاد**: العلامة الحلي: الحسن بن يوسف بن علي بن مطهر، مطبعة العرفان، صيدا ـ ١٣٥٣هـ.

٥٢ ـ **گوهر مراد**: عبد الرزاق اللاهيجي (ت١٠٧٥هـ) طهران ـ ١٣٧٧ هـ طبع حجر.

٥٣ ـ **لسان العرب**: العلاّمة ابن منظور: جمال الدين محمد بن مكرم (٦٣٠ـ٧١١هـ) قم ـ ايران ـ ١٤٠٥هـ.

٥٤ ـ **اللمع**: الشيخ الأشعري: أبو الحسن (٢٦٠ـ٣٢٤هـ)، مطبعة مضر ١٩٥٥م.

٥٥ ـ **لوامع البينات**: الرازي: فخر الدين محمد بن عمر

الخطيب(٥٤٤ـ٦٠٦هـ) القاهرة ـ ١٣٩٦هـ.

٥٦ ـ **اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية**: جمال الدين مقداد بن عبد الله الأسدي السيوري الحلي(ت٨٢٦هـ) مطبعة شفق، تبريز ايران ـ ١٣٩٧هـ.

٥٧ ـ **ماذا خسر العالم**: الندوي السيد أبو الحسن علي الحسيني، دار الكتاب العربي، بيروت ـ ١٣٨٥هـ.

٥٨ ـ **مجمع البيان في تفسير القرآن**: الشيخ الطبرسي: أبو علي الفضل بن الحسن (٤٧١ـ٥٤٨هـ) دار المعرفة ـ بيروت لبنان ـ ١٤٠٨هـ.

٥٩ ـ **مجموعة الرسائل الكبرى**: ابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم(٦٦١ ـ ٧٢٨هـ) مصر ـ ١٣٨٥هـ.

٦٠ ـ **المحاسن**: البرقي: أحمد بن محمد بن خالد(م٢٧٤هـ)طهران.

٦١ ـ **مسند الإمام الكاظم(عليه السلام)**: الشيخ عزيز الله العطاردي، مشهد ١٤٠٩هـ.

٦٢ ـ **معجم مقاييس اللغة**: أبي الحسين: أحمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥هـ) القاهرة ـ ١٣٦٦هـ.

٦٣ ـ **مفاتيح الغيب**: الرازي: فخر الدين محمد بن عمر الخطيب(٥٤٤ـ٦٠٦هـ) طبع مصر في ثمانية أجزاء.

٦٤ ـ **المفردات**: أبو القاسم: الحسين بن محمد بن المفضل المعروف بالراغب الإصفهاني (ت٥٠٢ هـ) مطبعة الميمنية، القاهرة ـ ١٣٢٤ هـ.

٦٥ ـ **مقالات الإسلاميين**: الأشعري: أبو الحسن (٢٦٠ ـ ٣٢٤هـ) المانيا ١٤٠٠هـ.

٦٦ ـ **الملل و النحل**: الشهرستاني: محمد بن عبد الكريم (٤٧٩ـ٥٤٨هـ)

دار المعرفة، بيروت.

٦٧ـ **المواقف**: القاضي عضد الدين عبد الرحمان الايجي(ت٧٥٦هـ) مطبعة السعادة، مصرـ ١٣٢٥ هـ.

٦٨ ـ **الميزان**: العلاّمة الطباطبائي: محمد حسين (١٣٢١ـ ١٤٠٢هـ) مؤسسة الاعلمي، بيروت لبنان ـ ١٤٠٣ هـ.

٦٩ ـ **نهاية الاقدام**: الشهرستاني: محمد بن عبد الكريم(ت ٥٤٨هـ) طبع مصر.

٧٠ ـ **نهاية الحكمة**: الطباطبائي: محمد حسين(١٣٢١ـ١٤٠٢هـ) قم ١٤٠٤هـ.

٧١ ـ **نهاية الدراية**: الصدر: السيد حسن(١٢٧٢ـ ١٣٥٤هـ) الهند، لكهنو ١٣٢٤ هـ.

٧٢ ـ **نهج البلاغة**: الجامع الرضي: محمد بن الحسين(٣٥٩ـ٤٠٦هـ) طبع مصر، مطبعة الإستقامة، مع شرح الشيخ محمد عبده.

٧٣ـ **نور الثقلين**: العلاّمة عبد علي بن جمعه العروسي الحويزي(ت١١١٢هـ) مطبعة الحكمة، قم ـ ١٣٨٣هـ.

٧٤ ـ **وسائل الشيعة**: الحر العاملي: محمد بن الحسن(١٠٣٣ـ١١٠٤هـ) دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ ١٤٠٣هـ.

إلى غير ذلك من الرسائل و الكتب التي رجعنا إليها عند التأليف.

والحمد لله رب العالمين